Bibliothèque
de
PHILOSOPHIE
ŒUVRES DE
MARTIN HEIDEGGER

# Être et Temps

par

MARTIN HEIDEGGER

nrf
Éditions Gallimard

# MARTIN HEIDEGGER

# *Être et temps*

*traduction*

*par*

*Emmanuel Martineau*

# TABLE DES MATIÈRES 1

# TABLE DES MATIÈRES 2

# AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

*« Les Français arrivent à tout*
*les derniers, mais enfin ils arrivent. »*

*VOLTAIRE.*

Cette édition hors commerce d'*Être et Temps* a été réalisée « au compte du traducteur », qui a souhaité en offrir le nombre réduit d'exemplaires à ses amis. Entreprise en juillet 1984, la traduction a été achevée le 3 février 1985, et éditée au cours des mois suivants.

Elle est intégrale, et, faut-il le préciser, totalement nouvelle, ne devant rien, par conséquent, aux deux tentatives partielles déjà existantes : la traduction des §§ 46-53 et 72-76 par Henry Corbin, parue en 1937 dans son anthologie heideggérienne intitulée *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* et celle, par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, (BW), des §§ 1-44 (introduction et section 1), également publiée par les Éditions Gallimard, en 1964, sous le titre *l'Être et le Temps.* De ces deux précédents, qu'il soit permis de ne dire ici que l'essentiel : 1/ Si l'éloge du philosophe Henry Corbin n'est plus à faire, l'auteur de ces lignes a eu naguère l'occasion d'exprimer, par parole et par action la vive admiration qu'il éprouve pour Rudolf Boehm en « défendant et illustrant » sa pensée propre. 2/ Il n'a cependant jamais rencontré, en toute sa vie, un seul lecteur qui fût parvenu, sur la seule base des traductions partielles en question, à « comprendre » et encore moins à étudier *Être et Temps*[1].

Paru en février 1927, comme tome VIII du *Jahrbuch* de Husserl, et, simultanément, en volume séparé (que nous possédons et avons souvent consulté). *Sein und Zeit* a connu du vivant de son auteur, treize éditions

chez Max Niemeyer, à Tübingen (N1-N13) ; puis, juste après la mort du penseur, il en a paru une nouvelle (KA) chez Klostermann, à Francfort, comme tome II de la *Gesamtausgabe* (l'*Édition Complète* de dernière main entreprise en 1975), bientôt suivie, en 1977 d'une 14ème édition Niemeyer (N14) soi-disant identique à elle. De ces diverses éditions, dont on trouvera maintenant une description détaillée et un relevé de variantes dans le *Handbuch* de R. A. Bast et H.P. Delfosse[2], laquelle devions-nous choisir comme base de notre travail de traduction ? À cette délicate question, il nous a semblé que le bon sens — fortifié par les informations que lui apportaient les deux savants cités — ne pouvait que répondre : la meilleure des éditions publiées par l'auteur lui-même. Or, soit dit sans adresser la moindre critique aux éditeurs de la G.A., *KA* ne satisfaisait point à un tel « critère » — un peu vague, on l'avoue —, si du moins Bast et Delfosse ont raison d'écrire à son propos :

> « KA et N14 sont les premières éditions, dans l'histoire littéraire de *S.u.Z.*, dont le texte ait été établi par un éditeur ; par suite, la question reste ouverte de savoir dans quelle mesure les modifications qu'on y constate (presque 300 par rapport à N13) sont le fait de Heidegger lui-même, et il est sûr à tout le moins que ce n'est pas lui qui les y a introduites une à une. Bref ces changements, en tout état de cause — et même si on se réfère aux indications de l'éditeur Fr.-W. von Hermann. *G.A.*, t. II p. 579 —, n'ont été que passivement autorisés (*passiv autorisiert*). […] De plus, *KA* et N14 n'en divergent pas moins entre elles de façon notable dans bien des cas »[3].

Restait donc N1-N13, ce qui faisait encore beaucoup. Heureusement, l'embarras du choix n'était plus alors si grand qu'il y paraissait. En effet — toujours d'après les indications du *Handbuch —,* ce groupe de treize éditions se divise en deux « blocs » assez hétérogènes N1-6, d'une part, N 7-13, d'autre part. Et, de l'un à l'autre, voici ce qui a changé :

> « N7 contient une "note liminaire", disant que "le texte de la présente réimpression n'a subi aucun changement", mais que "les citations et la ponctuation ont fait l'objet d'une révision". Néanmoins. N7 contient maintes interventions dans le texte.

> Globalement, le texte de N7 s’écarte de celui de N6 dans plus de 480 cas (!). [...] Ces modifications du texte sont de nature très diverse : elles vont de corrections de coquilles, *via* des suppressions de fautes d’orthographe, à des changements qui ne laissent pas intact le sens du texte. Parmi elles, se trouvent également des déplacements syntaxiques, beaucoup de soulignements nouveaux (de noms propres, notamment), d’ajouts de tirets, et, en 5, resp. 3 cas, des suppressions des particules d’accentuation « doch » et « ja ». Des changements divers concernent certains usages linguistiques propres à Heidegger. En quelques endroits, le texte a été actualisé, certains renvois aux parties inédites de *S.u.Z.* ayant même été éliminés (tandis que d’autres, au contraire, étaient maintenus) »[4].

Bien que le nombre « 480 » ne doive point nous émouvoir à l’excès — il inclut des variantes absolument infimes, orthographiques ou même purement graphiques —, nul ne saurait sous-estimer le prix de ces renseignements, ainsi que des relevés qui les accompagnent, ni méconnaître la double « moralité » qui s’en dégage aussitôt : 1/ D’abord, il convient d’y insister, quiconque se proposerait à l’avenir d’argumenter avec précision au sujet de *S.u.Z.*, c’est-à-dire d’étayer une interprétation philosophique sur des exégèses tant soit peu littérales, ne pourra plus se dispenser d’indiquer sa source, voire d’en produire et d’en comparer plusieurs. 2/ Ensuite, et en ce qui concerne notre problème du choix de l’original à traduire, on voit qu’il prenait, grâce au *Handbuch,* la forme du clair dilemme suivant : les « blocs » N1-N6 d’un côté, N7-N13, de l’autre, étant donc supposés bien distincts, et chacun sans faille notable (bien qu’ils en contiennent quelques-unes), fallait-il traduire l’édition originale, ou bien une édition certes postérieure de vingt-six ans (N7 date de 1953), mais manifestement améliorée, et cela par Martin Heidegger lui-même ? C’est à la deuxième partie de l’alternative que nous nous sommes rallié, pour deux raisons : 1/ par égard pour la volonté de Heidegger ; 2/ pour avoir constaté, en examinant attentivement le relevé III, 1 de Bast et Delfosse[5], que — abstraction faite des coquilles au sens strict du terme — les modifications introduites par l’auteur à partir de N7 n’obéissaient point tant à la logique d’une « réinterprétation » tardive, voire « abusive », qu’elles ne procédaient que du désir d’obtenir, tout simplement, un texte

moins fautif. Comme une démonstration détaillée de ce point alourdirait inutilement cet avant-propos, mais qu'il convient tout de même d'en donner un commencement de preuve, nous illustrerons le phénomène en indiquant simplement quelques leçons de N6, et la transformation opérée par N7 (le lecteur peut et doit sinon se faire une opinion personnelle sur ces problèmes, en se référant directement au *Handbuch*) :

| ***Page,*** | ***ligne*** | **N6 (*fautivement*)** | **N7 *rectifie en :*** |
|---|---|---|---|
| 36 | 11 | Etkenntnis | Unkenntnis |
| 53 | 26 | Ausweisung | Aufweisung |
| 76 | 21 | Zuhandenheit | Vorhandenheit |
| 122 | 37 | zeitigt | zeigt |
| 125 | 10s. | sich nicht undurchsichtig gemacht und verstellt hat | sich durchsichtig gemacht und nicht verstellt hat |
| 155 | 08 | Entschränkung | Einschränkung |
| 390 | 27 | sich nicht so | sich so |

Bien sûr, quoique nous considérions ces changements comme des corrections, nous ne nions pas que *quelques autres* (ainsi 04201, 32502) « sentent » leur réinterprétation. Mais le moins qu'on puisse dire est que celle-ci n'a rien de draconien ; elle ne va jamais, en tout état de cause, jusqu'à importer dans *S.u.Z.* un concept étranger à sa langue originelle.

Aussi, c'est de la *dixième* édition de *S.u.Z.* (N10,1963) que nous proposons ici la traduction au lecteur français. Que ce choix ne fût point mauvais, nous pouvons d'ailleurs en apporter une confirmation supplémentaire, « subjective » sans doute, mais non négligeable : à aucun moment, l'usager exigeant qu'était son traducteur n'a été amené à la suspecter ; si difficile ou lourde que soit souvent — notamment dans la section 2 — la syntaxe de Heidegger, jamais il n'a éprouvé la tentation de rapporter ces phénomènes à un texte incertain ou erroné.



Pour ce qui touche maintenant à la présentation de ce volume, le nécessaire sera vite dit, et pour cause :

1/ *Sein und Zeit* est le chef-d'œuvre de ce siècle, et, comme tel, un *objet*, terme par lequel nous entendons quelque chose de résolument autonome. Or comme un objet, cela requiert d'être primairement dévoilé, et que nous n'avions pas ici d'autre but, nous nous sommes uniquement attaché à en assurer la « lisibilité » — ce qui ne veut pas dire, chose impossible et absurde : en « faciliter » la lecture —, soit, négativement, à ne lui point ajouter de surcharge, commentaire, note ou « référence » d'aucune sorte. Voilà pourquoi on ne trouvera ici — en particulier — ni mots allemands entre parenthèses, ni notes du traducteur à caractère exégétique, ni préface doctrinale, ni, surtout, de renvois aux volumes chronologiquement voisins de l'*Édition Complète,* pour ne rien dire des ouvrages postérieurs de Heidegger, auxquels il arrive souvent, et cela jusqu'à *Temps et Être* et aux ultimes séminaires, de se « référer » à *Sein und Zeit*. Le livre de 1927, en effet, étant la source jaillissante et primordiale à laquelle se doive de puiser toute approche de la pensée heideggérienne, ce n'était décidément pas le moment de l'« éclairer » par des cours qui, quelle qu'en soit parfois la splendeur, n'en demeurent pas moins subordonnés à ce *lieu* majeur où, pour la première fois, est proposée et tentée une élaboration temporalo-existentiale d'une possible problématique de l'être. Par voie de conséquence, le fait contingent — que nous ne sachions, *hic et nunc*, encore à peu près rien de la « genèse » du livre nous a paru tout à fait positif[6] : puisse la « documentation » la concernant ne nous être livrée que le plus tard possible — et veuillent bien ceux qui, dans un avenir peut-être assez proche (puisqu'une IVème section de la *G.A.* est d'ores et déjà programmée), disposeront d'elle en totalité, ne jamais oublier qu'une chose est de *se représenter* objectivement la « formation » d'une pensée, une autre chose de discerner ce que Heidegger, dès la première page de ce livre, appelle presque « intraduisiblement » son caractère *vorläufig*, provisoire au sens de pré-curseur ou *pré-cursif*. Saurions-nous tout sur les rapports du jeune

Heidegger avec Paul, Augustin, Luther, Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, Dostoïevski, Aristote, Kant, Husserl et cent autres, que nous ne serions pour autant en rien « prédisposés » à penser avec lui, pour la claire et excellente raison qu'aucun savoir, comme tel, n'ouvre de *disposition*.

2/ Comme le présent volume, on l'a dit, ne correspond point — à la différence de ceux de la série *Œuvres de Martin Heidegger* en cours de publication aux Éditions Gallimard — à un volume de la *G.A.*, la pagination originale que l'on trouvera reproduite dans ses marges est celle des éditions N (à peu près identique dans toutes)[7]. Il arrive souvent, comme chacun sait, que des œuvres majeures de la littérature philosophique soient conventionnellement citées d'après leur édition originale : cet usage semblant devoir s'imposer pour *Être et Temps* aussi bien que, par exemple, pour la *Critique de la raison pure* de Kant, nous espérons ainsi contribuer à sa consolidation, et nous invitons le lecteur, même s'il voulait bien utiliser notre traduction, à rester lui aussi fidèle à cette pagination N (la mention supplémentaire du paragraphe ne pouvant qu'ajouter à la précision des références).

3/ Un index « complet » (dans les limites que définit sa note liminaire), en fin de volume, rassemble nos transpositions du vocabulaire technique de Heidegger et en justifie brièvement quelques unes. Le lecteur qui le consultera (ou qui, par son intermédiaire, recourra éventuellement aussi au *Handbuch* ou à l'*Index* de Hildegard Feick[8]) pourra constater que nous nous sommes astreint non seulement à restituer (sauf exception sans portée philosophique) un même mot allemand par un même mot français, mais encore — ou tout d'abord — à construire un système de transpositions souvent *neuf*, le plus *approprié* que possible aux requêtes spécifiques de *S.u.Z.*, et enfin *cohérent*. Toute traduction est interprétation, et celle-ci pas moins qu'une autre. Si elle *revendique* ce titre, cependant, ce n'est ni au nom de telle ou telle innovation, trouvaille ou autre astuce qu'elle se vanterait de mettre en circulation. ni même en vertu de son esprit général : c'est, et c'est uniquement dans la mesure où elle a *cherché* à satisfaire à cette exigence de cohérence, qui, pour autant, n'était pas elle-même dictée par la conviction d'une « systématicité » de la pensée heideggérienne, mais bien plutôt par la seule certitude de sa nature

phénoménologique. Bref, tel est notre principal « apport » — telle est l'aune à laquelle nous souhaiterions être *d'abord* jugé.

*

Si notre refus de traduire *Dasein* autrement que par lui-même n'appelle point d'explication ou d'« excuse » particulière — « tout comme le grec *logos* ou le chinois *tao*, disait un jour Heidegger lui-même à J. Beaufret, *Dasein* est intrinsèquement intraduisible »[9] —, il semble malheureusement qu'il doive en aller autrement pour nos traductions nouvelles des mots *vorhanden* et *zuhanden* (348, resp. 318 emplois) ou *Vorhandenheit et Zuhandenheit*[10] par (être-)sous-la-main et (être-)à-portée-de-la-main. En effet, bien que nous nous soyons expliqué naguère assez clairement sur ces choix (que nous devons, redisons-le, à François Fédier), et n'ayons trouvé, au cours d'un long usage, qu'à nous en féliciter, une récente polémique de J.-F. Courtine nous contraint à revenir sur un problème que nous croyions non certes avoir *résolu*, mais, tout à l'inverse, réussi à laisser suffisamment *ouvert* pour qu'on hésitât à le *re-fermer* de manière aussi naive que notre contradicteur. Mais écoutons celui-ci tout au long :

> « Il nous a paru impossible de nous régler sur la transposition adoptée par E. Martineau dans sa traduction du t. XXV de la *G.A*. Il peut en effet être souhaitable comme le demande le traducteur, de "maintenir le mot *main*" dans la traduction de *Vorhandenheit* (d'où "être-sous-la-main") ; cela s'impose même nécessairement quand, comme *ici (Grundprobleme der Phänomenologie*, p. [143], [147], [153]), Heidegger entend le *Vorhandenes* au sens de ce qui est "*en main*" ou "*maniable*" (*handlich*), de ce qui vient "devant" ou "sous la main" (*vor die Hand),* de ce qui implique toujours en dernière instance une référence à l'agir ou au manier (*Handeln*). Mais cette traduction-explicitation qui vaut de telle analyse précise dans un contexte déterminé (quand il s'agit en particulier de reconduire les concepts fondamentaux de l'ontologie grecque à l'horizon ultime de la production), ne permet plus, semble-t-il,

d'établir l'opposition stricte et élémentaire entre la *Vorhandenheit*, d'une part, quand elle explicite par exemple le concept kantien de *Dasein* ou *l'existentia* chez Suarez, quand elle détermine le mode d'être de l'étant projacent (*Vorliegendes*), et la *Zuhandenheit*, d'autre part, pour autant qu'elle caractérise en propre le mode d'être de l'outil, sa *disponibilité*. La distinction n'est plus alors celle (bien improbable) du "sous-la-main" et du "à-portée-de-la-main", mais, comme le suggérait J. Beaufret, celle de ce qui est simplement présent "sous les yeux" et de ce qui est "à-portée-de-la-main" (*Dialogue avec Heidegger*, t. III, 1974, p. 136). Avouons enfin que le "balancement entre l'étant sous-la-main (*vorhanden*) et l'étant à-portée-de-la-main (*zuhanden*)" vanté par le traducteur nous est presque (?) entièrement imperceptible, tout comme la possible nuance entre ces deux expressions. (Note : Il ne suffit pas de décréter péremptoirement une telle nuance pour la faire apparaître ou la fonder. Son caractère flottant ressort *a contrario* de la référence allusive que fait E. M. à la traduction de F. Fédier qui, dans *Temps et Être*, restituait précisément, et à l'inverse, *Vorhandenheit* par "être à portée de la main" et *Zuhandenheit* par "être en main".) Pour toutes ces raisons, il nous a donc semblé préférable de maintenir d'abord la clarté de la distinction et de partir du lexique établi par les premiers traducteurs d'*Être et Temps*. »[11].

Trompé par les dehors « modérés » de ce développement, un lecteur inexpérimenté pourrait être tenté d'y voir un modèle de pondération et de tranquille recherche de la vérité. Soit à montrer au contraire que ce n'est rien d'autre qui se donne ici libre cours que le dogmatisme du *sens commun*, lequel, lorsqu'il s'agit plus précisément de philologie, ne manque jamais de militer pour la solution la plus réactionnaire. Ce que nous ferons en alignant trois séries de courtes remarques, les unes 1/ déontologiques, les autres 2/ littérales, les dernières 3/ plus fondamentales :

1/ a) Que l'on me cherche querelle pour mieux se singulariser, c'est la « bonne coutume », et, quoique ce ne soit nullement la mienne, je suis le

dernier à l'ignorer. Simplement, le jour où il s'en avisera à son tour, J.-F. Courtine, du même coup, prendra conscience qu'en sacrifiant à de tels rites, il a surtout sacrifié sans aucun motif sérieux (comme on verra dans un instant) l'unité de la « troisième génération » des traductions françaises de Heidegger.

b) Il n'y a aucun argument à tirer contre moi de la traduction par F. Fédier de *Temps et Être*, et voici pourquoi : cette traduction, parue dans les *Mélanges J. Beaufret*, remonte à 1968[12], et c'est bien après cette date que Fédier s'est rallié à la solution que je lui dois. Ainsi, loin que la nuance qui nous occupe soit *elle-même* « flottante », c'est Fédier lui-même qui, avant d'y arriver, a « flotté », ce qui est tout à son honneur. Comme c'est par exemple tout à l'honneur de Heidegger que d'avoir flotté un long moment ainsi que je le disais plus haut, entre les mots *Entdecktheit* et *Erschlossenheit*.

c) N'est-il pas saisissant de voir J.-F. Courtine, au terme de toutes ses argumentations, en revenir si régulièrement au système français de BW : car non content de « restaurer » le binôme « subsistant-disponible », nous voyons par d'autres parties de sa traduction, ou de son apparat, qu'il maintient des transpositions aussi caduques que « déchéance » voire « chute » pour *Verfallen* ou « finalité » pour *Bewandtnis*. Je pose la question de principe : qui professe un tel archaïsme philologique, pourtant clairement réfuté par la notoire illisibilité de la demi-traduction de 1964, est-il vraiment en position de donner, vingt ans après, des leçons ?

2/ a) J.-F. Courtine, donc, traduit *vorhanden* par « présent[13], présent-subsistant » et *zuhanden* par « sous-la-main, à-portée-de-la-main, disponible ». Mais, avant d'évoquer le fond du problème, me permettra-t-on de rappeler que ces termes français correspondent de la façon la plus directe à de tout *autres* mots allemands que ceux qui nous divisent : présent, par exemple, c'est *anwesend* ou *gegenwärtig*, subsistant, c'est *bestehend,* et disponible, c'est *verfügbar*, etc. Ne suffit-il pas d'évoquer ces correspondances — requises par certains contextes chez Heidegger lui-même — pour révoquer en doute la « clarté » du système qu'on nous oppose ?

b) Mais il y a plus, il y a la « francité » des termes cités. Car que veut dire, par exemple, disponible en français ? J.-F. Courtine nous affirme que la « disponibilité » serait « le mode d'être de l'outil ». Mais il n'en est rien ! — ou plutôt il *n*'en est vraiment *plus* rien dans le langage de notre temps, qui, que nous le voulions ou non, porte l'empreinte de la technique moderne. Parlant, par exemple, d'un téléphone « disponible » (ou même d'une femme « disponible »), est-ce vraiment à son « ustensilité » que ce langage fait référence ? Nullement ! Ce qui est disponible, aujourd'hui, ce n'est point le marteau du menuisier, la clé du plombier, le lit de l'homme fatigué, c'est tout étant dans la mesure où il est (essentiellement) *à* la disposition généralisée *de* l'homme : ainsi par exemple du pétrole sous la terre, et même sous la mer, des masses humaines mobilisables, d'une « tranche horaire » dans un programme médiatique... En un mot, et malheureusement pour le dogmatisme courtinien, le disponible, faussant compagnie à l'outil, s'est résorbé lui-même dans... le subsistant dont il est fondamentalement *synonyme*. D'où je conclus qu'il est parfaitement ridicule de chercher à exprimer une « opposition par des termes qui ont dès longtemps cessé de s'opposer, captés qu'ils sont désormais par l'unique horizon de ce que Heidegger appelle la *Beständlichkeit*, la *disponibilité subsistante* ou la *subsistance disponible* d'un stock, d'une « *réserve* »[14].

c) D'autant que cette opposition, ou plus précisément l'opposition allemande qu'elle entend refléter, J.-F. Courtine a le front de la qualifier de « stricte et élémentaire » ou de « claire », tandis que serait seulement « possible », « improbable » ou « imperceptible » celle que je proposais. Or là réside, je le crains, le *prôton pseudos*. Car outre le fait que la nuance que j'établis entre « sous-la-main » et « à-portée-de-la-main » se veut *justement* « imperceptible », mais au sens de « délicate », il s'en faut que celle, originale, entre *vorhanden* ou *zuhanden* soit aussi perceptible qu'on le prétend ici, bien au contraire ! L'opposition qui est « stricte », « élémentaire », « claire », c'est, et c'est seulement celle — J.-F. Courtine, subrepticement, ne parle que d'elle — de la *pratique* et de la *théorie*. Elle est même si « métaphysiquement claire »[15] que Heidegger n'a pas consacré moins de soixante ans à en mettre en question la clarté — et cela d'abord et avant tout en la rapportant à une autre opposition, pas du tout claire quant à elle, celle de la *Zuhandenheit et* de la *Vorhandenheit*… Voilà

ce que je nommais du sens commun : la croyance que la philosophie en général et Heidegger en particulier est « clair ». Quand le sens commun déclare les philosophes « incompréhensibles » il est comique, quand il les prétend « clairs », il est ennuyeux — mais, dans un cas comme dans l'autre, il est lui-même, et c'est pourquoi il dit *tantôt* ceci, *tantôt* cela, voulant dire ici et là la *même* chose, à savoir qu'elle est autre chose que lui. Assurément !

3/ Mais il est temps d'en venir à nos trois remarques plus fondamentales. La première sera de méthode, la deuxième abordera — enfin — la chose même, la troisième amènera notre conclusion.

a) *Vorhandenheit*, écrit J. -F. Courtine, « *explicite* (je souligne) par exemple le concept kantien de *Dasein* ou l'*existentia* chez Suarez ». Or dans ce verbe « expliciter » il faut chercher, me semble-t-il, le *deuteron pseudos*, ou, en d'autres termes, la version méthodique de l'erreur de principe qui vient d'être dénoncée. En effet, prenons par exemple les mots *existentia* et *Vorhandenheit*. Il est licite, je crois, d'appeler l'un *l'interpretandum*, l'autre *l'interpretans* : ce qui revient à dire, en bonne logique, qu'il doit exister de l'un à l'autre un « passage », un « transport », une *interprétation* au sens étymologique du terme. Une interprétation et non pas, insistons-y, une simple « explicitation » ! Heidegger, ici, ne se borne nullement à « expliciter », c'est-à-dire à transposer « philologiquement » un mot latin (ou un mot allemand pré-phénoménologique) dans sa langue allemande à lui : il n'est pas un traducteur. S'il « transpose », c'est en *trans*-posant, s'il « explicite », c'est en *ex*-pliquant bref, s'il « interprète », c'est en inter-pr-étant, c'est-à-dire en déplaçant... Faute de se livrer à cette réflexion élémentaire, on s'expose à traiter Heidegger, lorsqu'il éclaircit la « langue » de la tradition ontologique, comme un vulgaire glossateur, simplement plus aigu que les autres. On voit donc quelle est ici notre réserve : tandis qu'il re-traduit (car c'est ici, selon son propre témoignage, d'une simple rétro-version qu'il s'agit) *Vorhandenheit* par « subsistance », J.-F. Courtine, loin de traduire *Vorhandenheit* en français, manifeste en réalité un refus caractérisé de traduire[16] ; il cultive et répand l'illusion que Heidegger, avec ses propres « explicitations » allemandes, ne se soucierait que de *refléter* les notions qu'il « commente ».

Soit, pour prendre un exemple encore plus classique et plus clair, l'*eidos* platonicien. Et supposons que je le traduise — l'« explicite » — par le français « visage » ou l'allemand *Gesicht*. Aurai-je alors vraiment interprété ce concept ? Non : m'appuyant (certes à bon droit) sur le sens courant, préphilosophique, du grec *eidos*, j'aurai simplement rendu un écho, produit une image photographique de ce mot. Aussi bien, nous voyons que Heidegger, lorsqu'il élucide la pensée de Platon, ne s'en tient jamais à un décalque « correct » comme *Gesicht*. *Durch das Richtige hindurch, in das Wahre :* « à travers la simple rectitude, vers la vérité », telle est bien plutôt sa devise. Ce que fait Heidegger, c'est moins expliciter que traduire pensivement, interprétativement l'*eidos* platonicien, ce qui lui inspire des *trans*-positions comme *Aussehen* ou *Aussicht*.

Et ce qui vaut d'*eidos* ne vaut pas moins de tous les concepts métaphysiques dont il traite, y compris ceux qui, comme *existantia* ou *Dasein* au sens métaphysique, se sont presque « intégrés » aux langues « naturelles » modernes. Heidegger n'est pas un historiographe, un reporter de l'histoire de la philosophie, il est un penseur en *débat* avec d'autres penseurs qui, de surcroît, sait plus clairement qu'un autre que re-penser la pensée de ces « auteurs » ne consiste pas, ne *peut* consister à dire, fût-ce explicitativement la *même* chose qu'eux. Ainsi, c'est l'interprétation — et la pratique — heideggérienne *de* la notion même d'interprétation qui frappe d'interdit les rétroversions que l'on objecte à notre effort de... traduire, et, de deux choses l'une : ou bien Heidegger « interprète » l'*existentia* comme « subsistance », et alors il *n*'interprète *pas* vraiment, ou bien il *interprète* vraiment l'*existentia* lorsqu'il parle de *Vorhandenheit,* et alors ce n'est point en re-parlant germanistiquement de « subsistance »[17], mais en *déterminant* celle-ci même, en son *provenir*, comme (par exemple) être-sous-la-main. « Être-sous-la-main » : une traduction qui, précisons-le, est *également* sous notre plume tout autre chose que — disait J.-F. Courtine — une « traduction-explicitation », à savoir, derechef, une interprétation « consciente et organisée ».

b) Sur cet être-sous-la-main, et notamment sur la différence « imperceptiblement » perceptible qui le sépare de l'être-à-portée-de-la-main, il semble donc qu'il faille une fois de plus revenir. J'y reviens. Non

pas cependant en analysant des « idées » complexes, mais, à nouveau, en prenant un exemple niais :

Supposons que j'aie « toujours », en cas de besoin, un parapluie sur la banquette arrière de ma voiture, et demandons-nous, en nous rendant attentif au « naturel » (imperceptible) de notre langue, comment il conviendrait, selon son mode d'être, de nommer cet étant. Pour cela, on commencera évidemment par préciser descriptivement l'hypothèse : d'abord, comme beaucoup d'hommes d'aujourd'hui, je me sers plus souvent de ma voiture que de mes jambes : ce parapluie, cet outil est en tant que tel assez archaïque, il est presque un « souvenir » du temps où l'on « se promenait » de manière familiale, hygiénique ou « rêveuse », en un mot vraiment *quotidienne* ; ensuite, sous nos latitudes, il pleut assez rarement, et pas longtemps : nouvelle cause de « raréfaction » de l'outil en question, qui, pourtant, ne laisse pas de demeurer familier (certains commerces, « en crise », le vendent, et même ne vendent que lui) ; enfin, cet outil résiduel a en même temps ceci de propre — et doit sa survie au fait — qu'il s'inscrit dans un « complexe » dont font également partie le ciel et la terre : du coup, sa « mondialité » (*Weltmässigkeit*) est privilégiée, et ceci à tel point que, marquant le « temps » (la saison) il contribue indirectement à la constitution de l'intratemporalité, etc., etc.

On pourrait disserter longuement sur un parapluie. Tel n'est pas notre propos, mais, encore une fois, d'en nommer le mode d'*être* : *Vorhandenheit* ou *Zuhandenheit* ? Ou, pour préciser la question : à qui me presserait de « choisir », et de lui dire si ce parapluie d'usage *intermittent* m'est « sous la main » ou « à portée de la main », que répondrai-je en « bon français » ?

Eh bien, je lui dirai que je l'ai « toujours » *sous la main*, plutôt qu'à portée de la main. C'est ainsi, et pas autrement, que j'exprimerai comme il faut l'être d'un « outil » qui, le plus souvent, n'a pas son sens propre d'outil, mais « traîne » derrière moi à la façon d'un « objet » (au sens courant) ou d'un « ustensile ». Mais, parlant ainsi, je ne le réduirai pas pour autant à l'inertie absolue de la pierre du chemin, ou de la « chose » telle qu'objectivée par la science physique ; non — je me bornerai à le distinguer adéquatement de cette outilité pleine dont il est par ailleurs « en

puissance » pour peu que tombe une seule goutte d'eau ; car que je doive sortir de la voiture et que cette goutte d'eau me chatouille le nez, et voici soudain qu'il « devient », de sous-la-main qu'il était, un étant à portée de ma main. Oui, à portée de la main comme est, par exemple, la truelle à portée de la main du maçon au travail. Du maçon qui, si on lui posait à propos de cette truelle notre « question-test », *ne* répondrait *pas*, je crois, quant à lui, qu'il a « toujours sa truelle sous la main », *mais* bel et bien qu'il l'a « toujours à portée de la main »... Car cette truelle, il n'en « dispose » pas « en cas de besoin », mais il en *use* au sein de ce que Heidegger appelle un *Umgang*, un « commerce » avec l'outil. Est-ce « clair » ? J'ai la faiblesse de le croire, sans pour autant avoir jamais affirmé que ce discernement allait de soi, qu'il était aveuglant ou indispensable — sans jamais avoir été « péremptoire » ni m'être mêlé de légiférer. J'avais cru bien faire en faisant profiter la traduction de Heidegger des efforts fructueux de François Fédier, un point, c'est tout.

Cela dit, cet humble début d'« analyse » ne prétend pas non plus « commenter » Heidegger, ni régler un problème qui, je le répète, doit aujourd'hui comme hier être tenu *ouvert*. Pour ce qui est du sens proprement phénoménologique et historial de la *Vorhandenheit* et de la *Zuhandenheit*, qu'on lise *Sein und Zeit*, et, à l'occasion, qu'on le cite davantage que ne fait J.-F. Courtine. Mais nos traductions — de cela, nous sommes sûr et certain — *n'empêcheront pas* une telle lecture, et c'est ce qui nous tenait à cœur. Pas plus qu'elles n'empêcheront, au contraire, le lecteur de se demander par exemple pourquoi et comment l'être-sous-la-main demeure en effet profondément « référé » à l'usage ; de peser la différence qui le sépare de la thématisation et de l'objectivation scientifico-théoriques proprement dites ; de méditer le mot de virage (*Umschlag*) qu'a choisi Heidegger avec le plus grand soin pour désigner la métamorphose de l'être-à-portée-de-la-main en être-sous-la-main ; de s'émerveiller de la « nuance » *et* de la contiguïté — en un mot de l'*affinité* des deux notions ; et enfin, pourquoi pas, d'essayer d'aller « plus loin » que Heidegger, en s'interrogeant, par exemple, sur cet étrange « a-visement » qui se produit lorsque, surprenant pour ainsi dire le sous-la-main « entre » outilité et choséité pure, je le « considère »…

c) Après ces diverses remarques, on ne s'étonnera pas que la dernière que nous avons à faire soit pour conjecturer que l'origine de toutes ces complications, chicanes et timidités se trouve dans une *inexpérience* d'*Être et Temps* dont notre protagoniste, assurément, n'a point le monopole. Pas plus que je ne m'arroge moi-même, dois-je le dire, une expérience privilégiée de cette œuvre. Simplement, j'ai tenté depuis des années d'y trouver *accès*, j'ai ouvert un chemin vers elle parmi d'autres possibles, j'ai dit dans quelques textes[18] quel était ce chemin, j'ai essayé d'« assumer » mon interprétation — et j'ai traduit voilà tout. Pour le reste, la polémique, quelle qu'elle soit, ne me tente plus ; j'attends le *polémos*.

Quelle est maintenant la signification historique, au-delà du cas peu intéressant de son « auteur », de ce travail de traduction ? Le lecteur, au seul vu du retard extravagant avec lequel arrive *Être et Temps* sur sa table de travail, se doute qu'il y aurait « beaucoup à dire » sur ce que nous avions appelé il y a quelques années un « mystère d'incurie ». Nous n'en dirons rien cependant, parce que ce « beaucoup », lui aussi, ne présente que peu d'intérêt, et même aucun. Universelle, la philosophie a été confisquée ; livre du siècle, *Être et Temps* est resté sous le boisseau. Pourquoi ? Comment ? Quoique nous le sachions un peu, nous ne voulons plus le savoir. Que la porte claque, qu'une page soit tournée, voilà ce qui seulement est important. Important ? Que dis-je ! C'est, disait Heidegger, il y a presque exactement un demi-siècle, à son premier traducteur Henry Corbin, une « bénédiction ». Comme est en soi une bénédiction ce témoignage de l'auteur lui-même qui, mieux que nous ne saurions faire, conclura, et cet avant-propos, et, je l'espère, toute une « préhistoire » de la véritable confrontation de la France avec son présent, avec elle-même :

> « Par la traduction, le travail de la pensée se trouve transposé dans l'esprit d'une autre langue, et subit ainsi une transformation inévitable. Mais cette transformation peut devenir féconde, car elle fait apparaître en une lumière nouvelle la position fondamentale de la question ; elle fournit ainsi l'occasion de devenir soi-même plus clairvoyant et d'en discerner plus nettement les limites.

C’est pourquoi une traduction ne consiste pas simplement à faciliter la communication avec le monde d’une autre langue, mais elle est en soi un défrichement de la question posée en commun. Elle sert à la compréhension réciproque en un sens supérieur. Et chaque pas dans cette voie est une bénédiction pour les peuples »[19].

E. M.

Richelieu, le 10 février 1985

À

***EDMUND HUSSERL***

en témoignage de vénération et d'amitié

Todtnauberg, Forêt-Noire badoise, pour le 8 avril 1926[20] 1

# NOTE LIMINAIRE[21] [1]

L'essai *Être et Temps* a paru pour la première fois au printemps 1927, dans le *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung* d'E. Husserl, t. VIII, et, simultanément, en volume séparé.

Le texte de la présente réimpression — constituant la 9e édition — n'a subi aucun changement ; néanmoins, les citations et la ponctuation ont fait l'objet d'une révision. A d'infimes écarts près, la pagination du présent volume correspond à celle des éditions antérieures.

Le sous-titre « Première moitié », présent dans ces premières éditions, a été supprimé. Après un quart de siècle, il ne saurait être question d'annexer cette deuxième moitié à la première sans procéder à une refonte de celle-ci. Le chemin qu'elle suivait, néanmoins, demeure aujourd'hui encore un chemin indispensable si la question de l'être doit mettre en mouvement notre *Dasein.*

Pour un éclaircissement de cette question, qu'il soit permis de renvoyer à notre *Introduction à la métaphysique,* parue[22] [2] chez le même éditeur, qui reproduit le texte d'un cours professé durant le semestre d'hiver 1935.

[illegible] « Car manifestement, vous êtes bel et bien depuis longtemps familiers de ce que vous visez à proprement parler lorsque vous employez l'expression “*étant*”; mais pour nous, si nous croyions certes auparavant le comprendre, voici que nous sommes tombés dans l'embarras »[23][1]. Avons-nous aujourd'hui une réponse à la question de savoir ce que nous entendons à proprement parler par le mot « étant » ? Nullement. Ainsi, il s'impose de poser à neuf *la question du sens de l'être*. Et sommes-nous donc aujourd'hui seulement dans l'embarras de ne point comprendre l'expression « être » ? Nullement. Ainsi, il s'impose, au préalable, de réveiller tout d'abord une compréhension pour le sens de cette question. L'élaboration concrète de la question du sens de l'« *être* » constitue le propos du présent essai. L'interprétation du *temps* comme l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général, tel est son but provisoire.

La visée même d'un tel but, les recherches impliquées et requises par un tel propos et le chemin conduisant à ce but ont besoin d'un éclaircissement introductif.

# INTRODUCTION

# L’EXPOSITION DE LA QUESTION DU SENS DE L’ÊTRE

# CHAPITRE PREMIER

# NÉCESSITÉ, STRUCTURE ET PRIMAUTÉ DE LA QUESTION DE L'ÊTRE

### *§ 1. La nécessité d’une répétition expresse de la question de l’être.*

La question est aujourd’hui tombée dans l’oubli, quand bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la « métaphysique ». Néanmoins, l’on se tient pour dispensé des efforts requis pour rallumer une nouvelle □□□□□□□□□□□□ □□□□ □□□ □□□□□□. La question soulevée n’est pourtant pas arbitraire. C’est elle qui a tenu en haleine la recherche de *Platon* et d’*Aristote*, avant de s’éteindre bien entendu après eux, du moins en tant que *question thématique d’une recherche effective*. Ce que les deux penseurs avaient conquis s’est maintenu, au prix de diverses déviations et « surcharges », jusque dans la *Logique* de *Hegel*. Et ce qui autrefois avait été arraché aux phénomènes en un suprême effort de la pensée, les résultats fragmentaires de ces premiers assauts sont depuis longtemps trivialisés.

Mais ce n’est pas tout. Car sur la base des premiers essais grecs en vue de l’interprétation de l’être un dogme s’est élaboré, qui non seulement déclare superflue la question du sens de l’être, mais encore légitime expressément l’omission de la question. On dit : l’« être » est le concept le plus universel et le plus vide. En tant que tel, il répugne à toute tentative de définition. Du reste, ce concept le plus universel, donc indéfinissable, n’a même pas besoin de définition. Chacun l’utilise constamment en comprenant très bien ce qu’il entend par là. Du coup, ce qui, en son retrait, avait jeté et tenu dans l’inquiétude le philosopher antique est devenue une « évidence »[24*] si aveuglante que quiconque persiste à s’en enquérir se voit reprocher une faute de méthode.

Au seuil de cette recherche, nous ne pouvons élucider en détail tous les préjugés qui ne cessent d’entretenir l’indifférence à l’égard d’un questionner de l’être. Ils jettent leurs racines dans l’ontologie antique elle-même. Quant à celle-ci, elle ne saurait à son tour être interprétée de manière satisfaisante — en ce qui concerne le sol où sont nés les concepts

ontologiques fondamentaux ainsi que la légitimation adéquate de l’assignation des catégories et de leur énumération complète — qu’au fil conducteur de la question de l’être préalablement clarifiée et résolue. Par conséquent, nous ne discuterons ici les préjugés cités qu’autant qu’il est requis pour faire apercevoir la nécessité d’une répétition de la question du sens de l’être. Ils sont au nombre de trois :

1. L’« être » est le concept « le plus universel » : □□ □□ □□□□ □□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□□[25]1. « Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit » : « Une compréhension de l’être est toujours déjà comprise dans tout ce que l’on saisit de l’étant »[26]2. Mais l’« universalité » de l’« être » n’est pas celle du genre. L’« être » ne délimite pas la région suprême de l’étant pour autant que celui-ci est articulé conceptuellement selon le genre et l’espèce : □□□□ □□ □□ □□□□□[27]3. L’« universalité » de l’être « *transcende* » toute universalité générique. Selon la terminologie de l’ontologie médiévale, l’être est un *transcendens*. L’unité de ce transcendantalement « universel », par opposition à la multiplicité des concepts génériques réals suprêmes, a déjà été reconnue par *Aristote* comme *unité d’analogie*. Par cette découverte, Aristote, en dépit de toute sa dépendance à l’égard de la problématique ontologique de *Platon*, a situé le problème de l’être sur une base fondamentalement nouvelle. Bien sûr, lui non plus n’a point éclairci l’obscurité de ces relations catégoriales. L’ontologie médiévale a discuté multiplement ce problème dans les écoles thomiste et scotiste, sans parvenir à une clarté fondamentale. Et lorsque finalement *Hegel* détermine l’« être » comme l’« immédiat indéterminé » et qu’il place cette détermination à la base de toutes les explications catégoriales ultérieures de sa *Logique,* il se maintient dans la même perspective que l’ontologie antique, à ceci près qu’il abandonne le problème, déjà posé par Aristote, de l’unité de l’être par rapport à la multiplicité des « catégories » réales. Lorsque l’on dit par conséquent, que l’ « être » est le concept le plus universel, cela ne peut pas vouloir dire qu’il est le plus clair, celui qui a le moins besoin d’élucidation supplémentaire. Bien plutôt le concept d’« être » est-il le plus obscur.

2. Le concept d'« être » est indéfinissable. C'est ce que l'on concluait de son universalité[28]1. A bon droit — si « definitio fit per genus proximum et differentiam specificam ». L'être ne peut en effet être conçu comme étant ; « enti non additur aliqua natura » ; l'être ne peut venir à la déterminité selon que de l'étant lui est attribué. L'être n'est ni dérivable définitionnellement de concepts supérieurs, ni exposable à l'aide de concepts inférieurs. Mais suit-il de là que l'« être » ne puisse plus poser de problème ? Nullement. Tout ce qu'il est permis d'en conclure, c'est ceci : l'« être » n'est pas quelque chose comme de l'étant. Par suite, le mode de détermination de l'étant justifié dans certaines limites — la « définition » de la logique traditionnelle, qui a elle-même ses fondations dans l'ontologie antique — n'est pas applicable à l'être. L'indéfinissabilité de l'être ne dispense point de la question de son sens, mais précisément elle l'exige.

3. L'« être » est le concept « évident ». Dans toute connaissance, dans tout énoncé, dans tout comportement par rapport à l'étant, dans tout comportement par rapport à soi-même, il est fait usage de l'« être », et l'expression est alors « sans plus » compréhensible. Chacun comprend : « le ciel est bleu », « je suis joyeux », etc. Seulement, cette intelligence moyenne ne démontre guère qu'une incompréhension. Ce qu'elle manifeste, c'est qu'il y a *a priori,* dans tout comportement, dans tout être par rapport à l'étant comme étant, une énigme. Que toujours déjà nous vivions dans une compréhension de l'être et qu'en même temps le sens de l'être soit enveloppé dans l'obscurité, voilà qui prouve la nécessité fondamentale de répéter la question du sens de l'« être ».

Invoquer l'« évidence » dans le domaine des concepts philosophiques fondamentaux, et même à propos du concept d'« être », est un procédé douteux, s'il est vrai que l'« évident », et lui seulement, que « les jugements secrets de la raison commune » (Kant) doivent devenir et rester le thème exprès de l'analytique (« du travail philosophique »).

Toutefois, notre énumération des préjugés a en même temps montré que ce n'est pas seulement la *réponse* qui manque à la question de l'être, mais encore que la question elle-même est obscure et dépourvue

d’orientation. Répéter la question de l’être signifie donc : commencer par élaborer de façon satisfaisante la position de la question.

### *§ 2. La structure formelle de la question de l'être.*

La question du sens de l'être doit être *posée.* Si elle est une, ou plutôt *la* question-fondamentale, alors un tel questionner requiert une transparence appropriée. Par suite, il nous faut brièvement élucider ce qui appartient en général à une question, afin de rendre visible à partir de là la question de l'être comme question *insigne*.

Tout questionner est un chercher. Tout chercher reçoit son orientation préalable de ce qui est cherché. Le questionner est un chercher connaissant de l'étant en son « être-que » et son « être-ainsi ». Le chercher connaissant peut devenir « recherche », en tant que détermination qui libère ce qui est en question. Le questionner a, en tant que tel, quelque chose *dont* il s'enquiert : son *questionné*. Mais s'enquérir de... est d'une certaine manière s'enquérir auprès de... Au questionner, outre le questionné, appartient donc un *interrogé.* Enfin, lorsqu'une question est recherche, c'est-à-dire spécifiquement théorique, il faut que le questionné soit déterminé et porté au concept. Le questionné inclut donc, à titre de proprement intentionné, le *demandé :* ce auprès de quoi le questionnement touche au but. Le questionnement lui-même, en tant que comportement d'un étant, celui qui questionne, a un caractère d'être propre. Un questionnement peut être accompli en tant que « simple information », ou bien en tant que position de question explicite. La spécificité de cette dernière consiste en ce que le questionnement devient préalablement transparent pour lui-même du point de vue de tous les caractères constitutifs cités de la question même.

La question qui s'enquiert du sens de l'être doit être *posée*. Ainsi nous trouvons-nous devant la nécessité d'élucider la question de l'être par rapport aux moments structurels cités.

En tant que chercher, le questionner a besoin d'une orientation préalable à partir du cherché. Par suite, le sens de l'être doit

nécessairement nous être déjà disponible d'une certaine manière. On l'a suggéré : nous nous mouvons toujours déjà dans une compréhension de l'être. C'est de celle-ci que prend naissance la question expresse du sens de l'être et la tendance vers son concept. Nous ne *savons* pas ce qu'« être » signifie. Mais pour peu que nous demandions : « Qu'*est*-ce que l'"être" ? », nous nous tenons dans une compréhension du « est », sans que nous puissions fixer conceptuellement ce que le « est » signifie. Nous ne connaissons même pas l'horizon à partir duquel nous devrions saisir et fixer le sens. *Cette compréhension moyenne et vague de l'être est un fait*.

Cette compréhension de l'être a beau être flottante, confuse, toute proche d'une simple connaissance verbale, cette indétermination de la compréhension toujours déjà disponible de l'être n'en est pas moins elle-même un phénomène positif, qui requiert un éclaircissement. Néanmoins, une recherche sur le sens de l'être ne prétendra pas apporter celui-ci dès le commencement. L'interprétation de la compréhension moyenne de l'être ne peut recevoir son fil conducteur nécessaire que du concept élaboré de l'être. C'est à partir de la clarté du concept et des modes de compréhension explicite qui lui appartiennent qu'il faudra établir ce que vise la compréhension obscurcie — ou non encore éclairée — de l'être, et quels types d'obscurcissement, ou d'empêchement d'un éclairage explicite du sens de l'être, sont possibles et nécessaires.

En outre, la compréhension moyenne, vague de l'être peut être contaminée par des théories ou des opinions traditionnelles sur l'être, ces théories demeurant cependant inapparentes en tant que sources de la compréhension dominante. — Le cherché dans le questionnement de l'être n'est pas quelque chose de totalement inconnu, même si c'est d'abord quelque chose d'absolument insaisissable.

Le *questionné* de la question à élaborer est l'être : ce qui détermine l'étant comme étant, ce par rapport à quoi l'étant, de quelque manière qu'il soit élucidé, est toujours déjà compris. L'être de l'étant n'« est » pas lui-même un étant. Le premier pas philosophique dans la compréhension du problème de l'être consiste à ne pas □□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□□[29]1, « raconter d'histoire », c'est-à-dire à ne pas déterminer l'étant comme étant en sa provenance par le recours à un autre

étant, comme si l'être avait le caractère d'un étant possible. L'être comme questionné requiert donc un mode propre de mise en lumière, qui se distingue essentiellement de la découverte de l'étant. Par suite le *demandé*, le sens de l'être, requerra lui aussi une conceptualité propre, qui se dissocie à nouveau essentiellement des concepts où l'étant atteint sa déterminité significative.

Dans la mesure où l'être constitue le questionné et où être veut dire être de l'étant, c'est l'étant lui-même qui apparaît comme *l'interrogé* de la question de l'être. C'est lui qui, pour ainsi dire, a à répondre de son être. Mais s'il doit pouvoir révéler sans falsification les caractères de son être, il faut alors que, de son côté, il soit d'abord devenu accessible tel qu'il est en lui-même. Du point de vue de son interrogé, la question de l'être exige l'obtention et la consolidation préalable du mode correct d'accès à l'étant. Seulement, nous appelons « étant » beaucoup de choses, et dans beaucoup de sens. Étant : tout ce dont nous parlons, tout ce que nous visons, tout ce par rapport à quoi nous nous comportons de telle ou telle manière — et encore ce que nous sommes nous-mêmes, et la manière dont nous le sommes. L'être se trouve dans le « que » et le « quid », dans la réalité, dans l'être-sous-la-main, dans la subsistance, dans la validité, dans l'être-là [existence], dans le « il y a ». Sur *quel* étant le sens de l'être doit-il être déchiffré, dans quel étant la mise à découvert de l'être doit-elle prendre son départ ? Ce point de départ est-il arbitraire, ou bien un étant déterminé détient-il une primauté dans l'élaboration de la question de l'être ? Quel est cet étant exemplaire et en quel sens a-t-il une primauté ?

Si la question de l'être doit être posée expressément et être accomplie dans une pleine transparence d'elle-même, alors une élaboration de cette question, d'après les élucidations antérieures, exige l'explication du mode de visée de l'être, du comprendre et du saisir conceptuel du sens, la préparation de la possibilité du choix correct de l'étant exemplaire, l'élaboration du mode authentique d'accès à cet étant. Or viser, comprendre et concevoir, choisir, accéder sont des comportements constitutifs du questionner, et ainsi eux-mêmes des modes d'être d'un étant déterminé, de *l'*étant que nous, qui questionnons, nous sommes à chaque fois nous-mêmes. Élaboration de la question de l'être veut donc dire : rendre transparent un étant — celui qui questionne — en son être. En

tant que mode d'*être* d'un étant, le questionner de cette question est lui-même essentiellement déterminé par ce qui est en question en lui — par l'être. Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *DASEIN*. La position expresse et transparente de la question du sens de l'être exige une explication préalable adéquate d'un étant (le *Dasein*) au point de vue de son être.

Mais pareille entreprise ne se meut-elle point dans un cercle manifeste ? Devoir d'abord nécessairement déterminer un étant *en son être*, puis, sur cette base, vouloir poser seulement la question de l'être — qu'est-ce d'autre que tourner en rond ? N'est-ce pas déjà « présupposer » pour l'élaboration de la question ce que seule la réponse à cette question doit apporter ? Mais ces objections formelles — ainsi de l'argument cité sur le « cercle dans la démonstration », qu'il n'est toujours que trop aisé d'alléguer dans le domaine de la recherche des principes — sont toujours stériles lorsqu'il est question des chemins concrets d'une recherche. Loin d'apporter quoi que ce soit à la compréhension de la chose, elles empêchent de pénétrer dans le champ de la recherche.

Du reste, il n'y a en réalité dans la problématique qu'on vient de caractériser aucun cercle. L'étant peut très bien être déterminé en son être sans que pour cela le concept explicite du sens de l'être doive être déjà disponible. Autrement, aucune connaissance ontologique n'aurait jamais pu se constituer, et l'on ne saurait en nier l'existence de fait. L'« être » est assurément « présupposé » dans toutes les ontologies antérieures, mais non pas en tant que *concept* disponible — non pas comme ce comme quoi il est recherché. La « présupposition » de l'être a le caractère d'une prise préalable de perspective sur l'être, de telle manière qu'à partir de cette perspective l'étant prédonné soit provisoirement articulé en son être. Cette perspective directrice sur l'être jaillit de la compréhension moyenne de l'être où nous nous mouvons toujours déjà et qui *finalement appartient à la constitution essentielle du* Dasein. Un tel « présupposer » n'a rien à voir avec la postulation d'un principe d'où une suite de propositions serait déductivement dérivée. S'il ne peut y avoir en général de « cercle démonstratif » dans la problématique du sens de l'être, c'est parce que ce

dont il y va avec la réponse à cette question n'est point une fondation déductive, mais la mise en lumière libérante d'un fond.

Mais si la question du sens de l'être ne commet aucun « cercle démonstratif », elle ne s'en caractérise pas moins par une « rétro-« et « pré-référence » du questionné (être) au questionner en tant que mode d'être d'un étant. Ce concernement essentiel du questionner par son questionné appartient au sens le plus propre de la question de l'être. Or cela signifie simplement que l'étant qui a le caractère du *Dasein* est lui-même en rapport — et peut-être même en un rapport insigne — à la question de l'être. Or à travers ce rapport un étant déterminé ne se trouve-t-il pas déjà assigné en sa primauté d'être ? L'étant exemplaire qui doit fonctionner comme l'interrogé premier de la question de l'être n'est-il pas déjà prédonné ? Mais il s'en faut que les élucidations précédentes suffisent à manifester la primauté du *Dasein*, ou à décider de sa fonction possible ou même nécessaire d'étant à interroger primairement. Au moins quelque chose comme une primauté du *Dasein* s'est-elle annoncée à nous.

### *§ 3. La primauté ontologique de la question de l'être.*

Notre caractérisation de la question de l'être au fil conducteur de la structure formelle de la question comme telle a permis de discerner que cette question avait ceci de spécifique que son élaboration et même sa solution exigeaient une série de considérations fondamentales. Toutefois, le caractère insigne de la question de l'être ne peut venir pleinement en lumière que si elle est suffisamment délimitée du point de vue de sa fonction, de son intention et de ses motifs.

Jusqu'ici, la nécessité d'une répétition de la question a été motivée par la noblesse de sa provenance, et surtout par l'absence d'une réponse déterminée, ou même par le défaut d'une position suffisante de cette question. Cependant l'on peut désirer savoir à quoi cette question doit servir. Reste-t-elle — *est*-elle en général la simple affaire d'une spéculation en l'air sur les plus générales des généralités — *ou bien est-elle la question tour à tour la plus principielle et la plus concrète* ?

Être est toujours l'être d'un étant. Le tout de l'étant peut, en ses diverses régions, devenir le champ d'une libération et d'une délimination de domaines réals déterminés. Ces domaines, quant à eux, l'histoire, la nature, l'espace, la vie, le *Dasein*, la langue, etc., peuvent être thématisés comme objets par autant de recherches scientifiques correspondantes. La recherche scientifique accomplit de manière naïve et grossière le dégagement et la première fixation des domaines de choses. L'élaboration du domaine en ses structures fondamentales est en quelque mesure déjà accomplie par l'expérience et l'explicitation préscientifiques de la région d'être où le domaine de choses est lui-même délimité. Les « concepts fondamentaux » ainsi formés demeurent d'abord les fils conducteurs de la première ouverture concrète du domaine. Même si le poids de la recherche réside toujours dans cette positivité, néanmoins son progrès véritable ne s'accomplit pas tant dans le rassemblement des résultats et leur

consignation dans des « manuels » que dans les questions — suscitées le plus souvent de manière réactive à partir de cette connaissance croissante des choses — portant sur les constitutions fondamentales du domaine considéré.

Le « mouvement » véritable des sciences se produit dans la révision plus ou moins radicale et transparente pour elle-même des concepts fondamentaux. Le niveau d'une science se détermine par la mesure en laquelle elle est *capable* d'une crise de ses concepts fondamentaux. En de telles crises immanentes des sciences, le rapport entre le questionner positivement scientifique et les choses interrogées vient lui-même à chanceler. De toutes parts aujourd'hui, dans les disciplines les plus diverses, se sont éveillées des tendances à reconstruire la recherche sur des fondations nouvelles.

La science apparemment la plus rigoureuse et la plus solidement articulée, la *mathématique*, est entrée dans une « crise des fondements ». La lutte entre formalisme et intuitionnisme a pour enjeu de conquérir et d'assurer le mode primaire d'accès à ce qui doit être l'objet de cette science. La théorie de la relativité en *physique* doit sa naissance à la tendance à fixer le contexte propre de la nature, tel qu'il subsiste « en soi ». En tant que théorie des conditions d'accès à la nature elle-même, elle cherche à garantir par la détermination de toutes les relativités l'immutabilité des lois du mouvement, et elle se convoque ainsi devant la question de la structure du domaine qui lui est prédonné, devant le problème de la matière. En *biologie* se manifeste la tendance à questionner en deçà des déterminations de l'organisme et de la vie fournies par le mécanisme et le vitalisme, et à déterminer à neuf le mode d'être du vivant comme tel. Dans les *sciences historiques de l'esprit*, la percée vers l'effectivité historique a été encore renforcée par la tradition elle-même, c'est-à-dire par sa formulation et sa transmission : l'histoire littéraire doit devenir histoire des problèmes. La *théologie* est en quête d'une interprétation plus originelle de l'être de l'homme par rapport à Dieu, qui soit pré-dessinée par le sens même de la foi et qui demeure en lui. Lentement, elle recommence à comprendre l'aperçu de *Luther*, suivant lequel sa systématique dogmatique repose sur un « fondement » qui n'est

point issu d'un questionnement primairement croyant, et dont la conceptualité non seulement ne suffit pas à la problématique théologique, mais encore la recouvre et la dénature.

Des concepts fondamentaux sont les déterminations où le domaine réal fondamental à tous les objets thématiques d'une science accède à une compréhension préalable et directrice pour toute recherche positive. Leur assignation et leur « légitimation » authentique, ces concepts ne la reçoivent donc que d'une exploration non moins préalable du domaine réal lui-même. Mais dans la mesure où chacun de ces domaines est conquis à partir de la région de l'étant lui-même, une telle recherche préalable et créatrice de concepts fondamentaux ne signifie rien d'autre que l'interprétation de cet étant quant à la constitution fondamentale de son être. Une telle recherche doit nécessairement devancer les sciences positives, et elle le *peut*. Le travail de *Platon* et d'*Aristote* en est la preuve. Une telle fondation des sciences se distingue fondamentalement de cette « logique » après coup qui examine un état fortuit de telle ou telle science du point de vue de sa « méthode ». Elle est logique productrice en ce sens qu'elle se jette pour ainsi dire en un domaine déterminé de l'être, qu'elle l'ouvre (*erschliesst*) pour la première fois en sa constitution d'être, et qu'elle met les structures obtenues à la disposition des sciences positives comme autant de règles transparentes pour leur questionnement. C'est ainsi par exemple que le travail philosophiquement premier n'est pas une théorie de la formation des concepts en histoire, pas davantage la théorie de la connaissance historique, ni même la théorie de l'histoire comme objet de la science historique, mais l'interprétation de l'étant proprement historique en son historicité. C'est ainsi encore que la contribution positive de la *Critique de la raison pure* de *Kant* consiste dans le coup d'envoi qu'elle donne à l'élaboration de ce qui appartient en général à une nature, et non point dans une « théorie » de la connaissance. La logique transcendantale de Kant est une logique apriorique réale du domaine d'être « nature ».

Toutefois un tel questionnement — l'ontologie prise au sens le plus large, et indépendamment de tel ou tel courant ou tendance ontologique particulière — exige lui-même un fil conducteur. Certes le questionnement

ontologique est plus originaire que le questionnement ontique des sciences positives. Néanmoins, il reste lui-même naïf et opaque si ses investigations du sens de l'être de l'étant laissent le sens de l'être en général inélucidé. Et justement, la tâche ontologique d'une généalogie non déductive des différents modes possibles de l'être requiert que l'on s'entende préalablement sur « ce que nous visons proprement par le mot "être". »

La question de l'être recherche donc une condition apriorique de la possibilité non seulement des sciences qui explorent l'étant qui est de telle ou telle manière et se meuvent alors toujours déjà dans une compréhension de l'être, mais encore des ontologies mêmes qui précèdent les sciences ontiques et les fondent. *Toute ontologie, si riche et cohérent que soit le système catégorial dont elle dispose, demeure au fond aveugle et pervertit son intention la plus propre si elle n'a pas commencé par clarifier suffisamment le sens de l'être et par reconnaître cette clarification comme sa tâche fondamentale.*

La recherche ontologique bien comprise donne elle-même à la question de l'être sa primauté ontologique sur la simple reprise d'une tradition vénérable et la poursuite d'un problème demeuré jusque-là obscur. Seulement, cette primauté réelle et scientifique n'est pas la seule.

### *§ 4. La primauté ontique de la question de l'être.*

La science en général peut être définie le tout d'une connexion de fondation de propositions vraies. Mais cette définition, pas plus qu'elle n'est complète, ne touche le sens propre de la science. Les sciences, en tant que comportements de l'homme, ont le mode d'être de cet étant (homme). Cet étant, nous le saisissons terminologiquement comme *DASEIN*. La recherche scientifique n'est ni le seul ni le prochain mode d'être possible de cet étant. En outre, le *Dasein* a un privilège insigne par rapport à tout autre étant. Ce privilège, voilà ce qu'il convient de mettre provisoirement en évidence. Son élucidation devra nécessairement anticiper sur des analyses ultérieures, qui seules le mettront véritablement en lumière.

Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être *de* cet être. Par suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Ce qui signifie derechef que le *Dasein* se comprend d'une manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son être. A cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, cet être lui est ouvert à lui-même. *La compréhension de l'être est elle-même une déterminité d'être du* Dasein. Le privilège ontique du *Dasein* consiste en ce qu'il *est* ontologique.

Être-ontologique, ici, ne signifie pas encore : élaborer une ontologie. Si donc nous réservons le titre d'ontologie au questionner théorique explicite du sens de l'étant, il convient d'appeler préontologique l'être-ontologique cité du *Dasein*. Néanmoins, préontologique ne signifie pas pour autant simplement « étant-ontiquement » (*ontisch-seiend*), mais étant sur le mode d'une compréhension de l'être.

L'être lui-même par rapport auquel le *Dasein* peut se comporter et se comporte toujours d'une manière ou d'une autre, nous l'appelons

*existence*. Et comme la détermination d'essence de cet étant ne peut être accomplie par l'indication d'un *quid* réal, mais que son essence consiste bien plutôt en ceci qu'il a à chaque fois à être son être en tant que sien, le titre *Dasein* a été choisi comme expression ontologique pure pour désigner cet étant.

Le *Dasein* se comprend toujours soi-même à partir de son existence, d'une possibilité de lui-même d'être lui-même ou de ne pas être lui-même. Ces possibilités le *Dasein* les à lui-même choisies, ou bien il est tombé en elles, ou bien il a toujours déjà grandi en elles. L'existence est toujours et seulement décidée par le *Dasein* lui-même sous la forme d'une saisie ou d'une omission de la possibilité. La question de l'existence ne peut jamais être réglée que par l'exister lui-même. La compréhension *alors* directrice de soi-même, nous la qualifions d'*existentielle*. La question de l'existence est une « affaire » ontique du *Dasein*. Elle ne requiert nullement la transparence théorique de la structure ontologique de l'existence. La question qui s'enquiert de celle-ci vise à l'explicitation de ce qui constitue l'existence. Nous appelons l'ensemble cohérent de ces structures l'*existentialité*. L'analytique de celle-ci a le caractère d'un comprendre non pas existentiel, mais *existential*. La tâche d'une analytique existentiale du *Dasein* est pré-dessinée, du point de vue de sa possibilité et de sa nécessité, dans la constitution ontique du *Dasein*.

Mais dans la mesure où l'existence détermine le *Dasein*, l'analytique ontologique de cet étant a toujours déjà besoin d'une prise de perspective préalable sur l'existentialité. Or nous comprenons celle-ci comme la constitution d'être de l'étant qui existe. Mais dans l'idée d'une telle constitution d'être est déjà contenue l'idée d'être. Ainsi même la possibilité d'accomplissement de l'analytique du *Dasein* dépend de l'élaboration préalable de la question du sens de l'être en général.

Les sciences sont des guises d'être du *Dasein* où il se rapporte également à l'étant qu'il n'a pas besoin d'être lui-même. Or au *Dasein* appartient essentiellement l'être dans un monde. La compréhension d'être inhérente au *Dasein* concerne donc cooriginairement la compréhension de quelque chose comme « le monde » et la compréhension de l'être de l'étant qui devient accessible à l'intérieur du monde. Les ontologies qui

ont pour thème l’étant dont le caractère d’être n’est pas à la mesure du *Dasein* sont par conséquent elles-mêmes fondées et motivées dans la structure ontique du *Dasein*, qui comprend en soi la déterminité d’une compréhension préontologique de l’être.

Ainsi *l’ontologie-fondamentale*, d’où seulement peuvent jaillir toutes les autres ontologies, doit-elle être nécessairement cherchée dans *l’analytique existentiale du* Dasein.

Le *Dasein* a par suite une primauté multiple sur tout autre étant. Son premier privilège est *ontique* : cet étant est déterminé en son être par l’existence. Le second privilège est *ontologique* : le *Dasein*, sur la base de sa déterminité d’existence, est en lui-même « ontologique ». Mais il lui appartient cooriginairement — en tant que constituant de la compréhension de l’existence — une compréhension de l’être de tout étant qui n’est pas à la mesure du *Dasein*. Le *Dasein* a donc un troisième privilège en tant que condition ontico-ontologique de la possibilité de toutes les ontologies. Ainsi, le *Dasein* s’est dévoilé comme l’étant qui doit, avant tout autre étant, être en premier lieu interrogé ontologiquement.

Mais l’analytique existentiale, de son côté, est en dernière instance enracinée *existentiellement*, c’est-à-dire *ontiquement*. C’est seulement si le questionnement comme recherche philosophique est saisi lui-même existentiellement en tant que possibilité d’être du *Dasein* à chaque fois existant que subsiste la possibilité d’une mise à découvert de l’existentialité de l’existence, et ainsi la possibilité de s’emparer d’une problématique ontologique en général suffisamment fondée. Mais du coup, c’est aussi la primauté ontique de la question de l’être qui s’est dégagée.

La primauté ontico-ontologique du *Dasein* a été très tôt aperçue, mais sans que le *Dasein* lui-même ait alors fait l’objet d’une saisie propre en sa structure ontologique, ou même qu’il ait été problématisé en ce sens. *Aristote* dit : □ □□□□ □□ □□□□ □□□ □□□□□[30]**1**. L’âme (de l’homme) est en quelque manière l’étant ; l’« âme » qui constitue l’être de l’homme découvre, en ses guises d’être — l’□□□□□□□□ et la

□□□□□□ — tout étant en son être-que et son être-ainsi, donc toujours en même temps en son être. *Thomas d'Aquin* a repris cette proposition, qui remonte à la thèse ontologique de Parménide, dans une élucidation caractéristique. Au sein de la tâche d'une dérivation des « transcendantaux », c'est-à-dire des caractères d'être qui dépassent toute déterminité réale-générique possible d'un étant, tout « modus specialis entis », il convient également, dit-il, de mettre en évidence le *verum* comme un *transcendens* de cette sorte. Ce qui advient en invoquant un étant qui, conformément à son mode d'être, a lui-même la propriété de « con-venir » avec tout étant quel qu'il soit. Cet étant insigne, l'« ens quod natum est convenire cum omni ente », c'est l'âme (*anima*)[31]2. Le privilège du « *Dasein* » sur tout étant qui apparaît ici, même s'il reste ontologiquement non clarifié, n'est pas moins sans commune mesure avec une mauvaise subjectivisation du tout de l'étant.

La mise en évidence du privilège ontico-ontologique de la question de l'être se fonde sur l'indication provisoire de la primauté ontico-ontologique du *Dasein.* Mais l'analyse de la structure de la question de l'être comme telle (§ 2) a rencontré une fonction insigne de cet étant à l'intérieur de la position de la question elle-même. Le *Dasein* s'est alors dévoilé comme l'étant qui doit d'abord être élaboré ontologiquement pour que le questionnement puisse accéder à la transparence. Mais maintenant il nous est apparu que c'était l'analytique ontologique du *Dasein* en général qui constituait l'ontologie-fondamentale, donc que le *Dasein* fonctionnait comme l'étant qui doit fondamentalement et préalablement être *interrogé* quant à son être.

Lorsque l'interprétation du sens de l'être devient tâche, le *Dasein* n'est pas seulement l'étant à interroger primairement, il est en outre l'étant qui, en son être, se rapporte toujours déjà à *ce* qui est en question en cette question. La question de l'être, par suite, n'est rien d'autre que la radicalisation d'une tendance essentielle d'être appartenant au *Dasein* même, la compréhension préontologique de l'être.

# CHAPITRE II

# LA DOUBLE TÂCHE DE L'ÉLABORATION DE LA QUESTION DE L'ÊTRE;

# MÉTHODE ET PLAN DE LA RECHERCHE

### *§ 5. L’analytique ontologique du Dasein comme libération de l’horizon pour une interprétation du sens de l’être en général.*

En caractérisant les tâches contenues dans la « position » de la question de l’être, nous avons montré qu’il n’est pas seulement besoin d’une fixation de *l’*étant qui doit fonctionner comme premier interrogé, mais qu’est également nécessaire une appropriation et une confirmation du mode correct d’accès à cet étant. Quel étant reçoit-il le rôle prépondérant à l’intérieur de la question de l’être, cela a été élucidé. Mais comment cet étant, le *Dasein,* doit-il devenir accessible, comment doit-il être pour ainsi dire envisagé dans l’explicitation compréhensive ?

La primauté ontico-ontologique qui a été attribuée au *Dasein* pourrait favoriser l’opinion selon laquelle cet étant devrait aussi et nécessairement être la donnée ontico-ontologiquement première, non pas simplement au sens d’une saisissabilité « immédiate » de l’étant lui-même, mais également du point de vue d’une prédonation tout aussi « immédiate » de son mode d’être. Certes, ontiquement, le *Dasein* n’est pas seulement proche, ou même le plus proche — mais nous le *sommes* même nous-mêmes. Néanmoins, ou plutôt pour cette raison même, il est ontologiquement le plus lointain. Sans doute il appartient à son être le plus propre d’avoir de cet être une compréhension, et de se tenir toujours déjà dans une certaine explicitation de son être. Toutefois, cela ne revient nullement à dire que cette explicitation préontologique prochaine de son être propre puisse être prise pour fil conducteur adéquat, comme si cette compréhension d’être devait nécessairement jaillir d’une méditation thématiquement ontologique sur sa constitution d’être la plus propre. Bien plutôt le *Dasein* a-t-il, conformément au mode d’être qui lui appartient, la tendance à comprendre son être propre à partir de l’étant par rapport auquel il se rapporte essentiellement de façon constante et immédiate — à partir du « monde ». Dans le *Dasein* lui-même, donc dans sa propre compréhension d’être, il y a ce que nous mettrons en lumière comme

réflection ontologique de la compréhension du monde sur l'explicitation du *Dasein.*

La primauté ontico-ontologique du *Dasein* est par conséquent cela même qui explique que sa constitution spécifique d'être — entendue au sens de la structure « catégoriale » appartenant au *Dasein* — lui demeure recouverte. Le *Dasein* est ontiquement « au plus près » de lui-même, ontologiquement au plus loin, sans être pour autant préontologiquement étranger à lui-même.

Tout ce qui est par là indiqué provisoirement, c'est qu'une interprétation de cet étant est confrontée à des difficultés spécifiques, qui se fondent elles-mêmes dans le mode d'être de l'objet thématique et du comportement thématisant, et non point, par exemple, dans un équipement déficient de notre faculté de connaissance ou dans le manque — apparemment aisé à réparer — d'une conceptualité adéquate.

Mais s'il est vrai non seulement que la compréhension d'être appartient au *Dasein,* mais encore que celle-ci s'élabore ou se défait selon ce qui est à chaque fois le mode d'être du *Dasein* lui-même, celui-ci peut disposer d'un riche capital d'interprétations. La psychologie philosophique, l'anthropologie, l'éthique, la « politique », la poésie, la biographie et l'historiographie, autant de disciplines qui, sur des chemins divers et dans une mesure variable, se sont attachées aux comportements, aux pouvoirs, aux facultés, aux possibilités et aux destinées du *Dasein*. La question est seulement de savoir si ces interprétations furent conduites d'une manière aussi originaire, du point de vue existential, qu'elles l'avaient peut-être été du point de vue existentiel. Car l'un et l'autre aspects ne vont pas forcément ensemble, pas plus qu'ils ne s'excluent mutuellement. Une interprétation existentielle peut exiger une analytique existentiale, si tant est que la connaissance philosophique soit comprise dans sa possibilité et sa nécessité. C'est seulement si les structures fondamentales du *Dasein* sont elles-mêmes suffisamment élaborées selon une orientation explicite sur le problème de l'être que l'acquis antérieur de l'interprétation du *Dasein* pourra obtenir sa justification existentiale.

Une analytique du *Dasein* doit donc demeurer la première requête dans la question de l'être. Seulement, c'est alors que le problème d'une conquête et d'une confirmation du mode directeur d'accès au *Dasein* devient précisément un problème brûlant. Négativement : il n'est pas question d'appliquer à cet étant, dans une construction dogmatique, une quelconque idée de l'être et de l'effectivité, si « évidente » soit-elle, et il est tout aussi peu question d'imposer au *Dasein*, sans précautions ontologiques, les « catégories » préesquissées par une telle idée. Bien plutôt le mode d'accès et d'explicitation doit-il être choisi de telle manière que cet étant puisse se montrer en lui-même à partir de lui-même. Or ce mode doit bel et bien montrer cet étant en ce qu'il est *de prime abord et le plus souvent*, dans sa *quotidienneté* moyenne. Et sur la base de celle-ci, ce ne sont pas des structures arbitraires et fortuites qui doivent être dégagées, mais des structures essentielles, qui se maintiennent, à titre de déterminations de son être, dans tout mode d'être du *Dasein* factice. C'est donc dans la perspective de la constitution fondamentale de la quotidienneté du *Dasein* qu'il convient d'entreprendre la mise en relief préparatoire de l'être de cet étant.

L'analytique du *Dasein* ainsi conçue demeure entièrement orientée sur la tâche directrice de l'élaboration de la question de l'être. C'est par là que se déterminent ses limites. Elle ne peut prétendre fournir une ontologie complète du *Dasein* — laquelle bien entendu doit être construite si quelque chose comme une « anthropologie philosophique » doit un jour s'élever sur une base philosophiquement suffisante. L'interprétation qui suit apportera seulement quelques « éléments », certes non dénués d'importance, au projet d'une anthropologie possible, ou plutôt de sa fondamentation ontologique. Cependant, l'analyse du *Dasein* est non seulement incomplète, mais encore et avant tout *provisoire*. Elle dégage seulement d'abord l'être de cet étant, sans interpréter son sens. C'est la libération de l'horizon pour l'interprétation la plus originelle de l'être qu'elle est bien plutôt destinée à préparer. Que celle-ci soit d'abord acquise, et alors l'analytique préparatoire du *Dasein* exigera d'être répétée[32]* sur une base ontologique plus élevée et authentique.

C'est la *temporalité* qui sera mise en lumière comme le sens de l'étant que nous appelons *Dasein*. Cette mise en évidence doit se

confirmer dans la ré-interprétation des structures du *Dasein* provisoirement mises en évidence comme modes de la temporalité. Toutefois, avec cette interprétation du *Dasein* comme temporalité, n'est pas apportée déjà et du même coup la réponse à la question directrice, laquelle porte sur le sens de l'être en général. En revanche, le sol est posé pour l'obtention de cette réponse.

On l'a montré de manière sommaire : au *Dasein* appartient à titre de constitution ontique un être préontologique. Le *Dasein est* selon une guise telle que, étant, il comprend quelque chose comme l'être. Cette relation étant maintenue, il faut montrer que ce à partir de quoi le *Dasein* en général comprend et explicite silencieusement quelque chose comme l'être est *le temps*. Celui-ci doit être mis en lumière et originairement conçu comme l'horizon de toute compréhension et explicitation de l'être. Et pour faire apercevoir cela, il est besoin d'une *explication originelle du temps comme horizon de la compréhension de l'être à partir de la temporalité comme être du* Dasein *qui comprend l'être*. En même temps, la totalité de cette tâche inclut l'exigence de délimiter le concept du temps ainsi obtenu par rapport à la compréhension vulgaire du temps telle qu'elle est devenue explicite dans l'interprétation déposée dans le concept traditionnel du temps, lequel se maintient d'*Aristote* jusqu'à *Bergson* et au-delà. Ce qui implique de montrer clairement que et comment ce concept du temps et la compréhension vulgaire du temps en général jaillissent de la temporalité. Ainsi son droit autonome sera-t-il restitué au concept vulgaire du temps — en opposition à la thèse de *Bergson* qui veut que le temps visé par là soit de l'espace.

Depuis longtemps, le « temps » fonctionne comme critère ontologique, ou plutôt ontique de la distinction naïve entre les différentes régions de l'étant. On oppose un « temporellement » étant (les processus naturels et les événements historiques) à un « intemporellement » étant (les rapports spatiaux et numériques). De même on a coutume de dissocier le sens « atemporel » des propositions du cours « temporel » de leur énonciation. Enfin l'on découvre un « abîme » entre le « temporellement » étant et l'éternel « supratemporel », abîme que l'on s'efforce de franchir. « Temporel » signifie ici à chaque fois autant que : étant « dans le temps »,

détermination qui bien entendu ne manque pas non plus d'obscurité. Mais le fait est là : le temps, au sens de l'« être dans le temps », fonctionne comme critère de la séparation entre régions de l'être. Comment le temps a-t-il été investi de cette fonction ontologique privilégiée ? De quel droit est-ce justement quelque chose comme le temps qui joue ce rôle de critère ? Est-ce que, dans cet usage naïvement ontologique du temps, sa vraie pertinence ontologique possible se manifeste ? Autant de questions qui jusqu'ici n'ont été ni soulevées, ni approfondies. Le « temps » — interprété dans l'horizon de sa compréhension vulgaire — a pour ainsi dire accédé « de lui-même » a cette fonction ontologique « évidente », et jusqu'à nos jours il s'y est maintenu.

Ce qu'il faut au contraire montrer sur la base de la question élaborée du sens de l'être, c'est *que et comment la problématique centrale de toute ontologie est enracinée dans le phénomène du temps bien aperçu et bien explicité*.

Si l'être doit être conçu à partir du temps et si les divers modes et dérivés de l'être deviennent en effet compréhensibles en leurs modifications et dérivations du point de vue du temps, alors c'est l'être lui-même — et non pas par exemple seulement de l'étant « intratemporel » — qui est rendu visible en son caractère « temporel ». Mais « temporel » ne peut plus alors signifier simplement « étant dans le temps ». Même l'« intemporel » et le « supratemporel » sont « temporels » en leur être, et cela à nouveau non pas seulement sur le mode d'une privation par rapport à de l'étant « temporel » au sens d'étant « dans le temps », mais bien dans un sens *positif*, qui d'ailleurs reste à clarifier. Comme le mot « temporel » est attesté — au sens indiqué — par l'usage linguistique préphilosophique et philosophique, et comme ce mot, au cours des recherches qui suivent, sera à nouveau pris dans une autre signification, nous appellerons la déterminité de sens originaire de l'être et de ses caractères et modes à partir du temps sa déterminité *temporale*. La tâche fondamental-ontologique de l'interprétation de l'être comme tel inclut donc l'élaboration de l'*être-temporal* (*Temporalität*) *de l'être*. C'est dans l'exposition de la problématique de l'être-temporel qu'est pour la première fois donnée la réponse concrète à la question du sens de l'être.

L’être n’étant jamais saisissable que du point de vue du temps, la réponse à la question de l’être ne peut se résumer à une proposition isolée et aveugle. La réponse ne saurait être comprise si l’on se borne à répéter ce qu’elle énonce propositionnellement, et surtout pas si cet énoncé est traité en simple résultat et transmis pour information comme témoignage d’un « point de vue » peut-être aberrant par rapport à la manière traditionnelle de s’y prendre. Que la réponse soit « nouvelle », cela n’a aucune importance et demeure extérieur. Si elle doit contenir quelque chose de positif, ce ne peut être qu’en étant au contraire assez *ancienne* pour nous apprendre à concevoir les possibilités ouvertes par les « Anciens ». La réponse, selon sa signification la plus propre, donne une consigne à la recherche ontologique concrète, celle de redonner son élan au questionnement philosophique au sein de l’horizon par elle libéré — et elle donne seulement cela.

Que la réponse à la question de l’être devienne ainsi l’assignation d’un fil conducteur à la recherche, cela suppose qu’elle n’a été donnée de manière satisfaisante que si, à partir d’elle, le mode d’être spécifique de l’ontologie traditionnelle, les destinées de son questionnement, de ses découvertes ou de ses échecs, se manifestent comme autant de nécessités à la mesure du *Dasein*.

### *§ 6. La tache d'une destruction de l'histoire de l'ontologie.*

Toute recherche — à commencer par celle qui se meut dans l'orbe de la question centrale de l'être — est une possibilité ontique du *Dasein*. L'être de celui-ci trouve son sens dans la temporalité. Celle-ci, toutefois, est en même temps la condition de possibilité de l'historialité en tant que mode d'être temporel du *Dasein* lui-même, abstraction faite de la question de savoir si et comment il est un étant « dans le temps ». La détermination de l'historialité est antérieure à ce que l'on appelle histoire (procès de l'histoire mondiale). L'historialité désigne la constitution d'être du « provenir » du *Dasein* comme tel, provenir sur la base duquel seulement est possible quelque chose comme une « histoire du monde » et une appartenance historique à cette histoire. Le *Dasein* est à chaque fois en son être factice, comme et « quel » il était déjà. Expressément ou non, il *est* son passé, et il ne l'est pas seulement en ce sens que son passé se glisserait pour ainsi dire « derrière » lui, qu'il posséderait du passé comme une qualité encore sous-la-main qui parfois manifesterait ses effets en lui. Le *Dasein* « est » son passé sur le mode de *son* être, lequel, pour le dire grossièrement, « provient » à chaque fois à partir de son avenir. Dans toute guise d'être à lui propre, donc aussi dans la compréhension d'être qui lui appartient, le *Dasein* est pris dans une interprétation traditionnelle du *Dasein*, il a grandi en elle. C'est à partir d'elle qu'il se comprend d'abord, et même en un sens constamment. Cette compréhension ouvre les possibilités de son être et les règle. Son passé propre — autant dire toujours celui de sa « génération » — ne suit pas le *Dasein*, il le précède au contraire toujours déjà.

Cette historialité élémentaire du *Dasein* peut demeurer voilée à ses propres yeux. Mais elle peut aussi être d'une certaine manière découverte et faire l'objet d'une culture particulière. Le *Dasein* peut découvrir la tradition, la conserver, la poursuivre expressément. La découverte de la tradition, l'ouverture de ce qu'elle « transmet » et de la manière dont elle

le transmet peut être prise pour tâche autonome. Le *Dasein* adopte ainsi le mode d'être du questionnement et de la recherche historiques. Toutefois l'histoire — plus exactement l'historicité — n'est possible en tant que mode d'être du *Dasein* questionnant que parce qu'il est déterminé au fond de son être par l'historialité. Si celle-ci demeure en retrait pour le *Dasein* et aussi longtemps qu'elle le demeure, c'est également la possibilité du questionnement et de la découverte historique de l'histoire qui lui est refusée. Le manque d'études historiques n'est pas une preuve *contre* l'historialité du *Dasein*, mais au contraire, en tant que mode déficient de cette constitution d'être, une preuve à l'appui de celle-ci. Une époque ne peut être anhistorique que pour autant qu'elle est « historiale ».

Si par ailleurs le *Dasein* a saisi la possibilité qui est en lui non seulement de se rendre transparente son existence, mais encore de questionner proprement le sens de l'existentialité, autrement dit et préalablement le sens de l'être, si, en un tel questionnement, son regard s'est ouvert pour l'historialité essentielle du *Dasein*, alors l'aperçu suivant ne peut pas ne pas s'imposer : le questionnement de l'être, tel qu'il a été déterminé du point de vue de sa nécessité ontico-ontologique, est lui-même caractérisé par l'historialité. L'élaboration de la question de l'être doit ainsi recueillir du sens d'être le plus propre du questionnement en tant que questionnement historial l'assignation à se mettre en quête de sa propre histoire, c'est-à-dire à devenir historique, afin de se mettre par une appropriation positive du passé en pleine possession des possibilités les plus propres de questionnement. Conformément au mode d'accomplissement qui lui appartient, c'est-à-dire en tant qu'explication préalable du *Dasein* en sa temporalité et historialité, la question du sens de l'être est portée par elle-même à se comprendre comme historique.

Mais l'interprétation préparatoire des structures fondamentales du *Dasein* considéré en son mode d'être moyen et le plus immédiat — mode où il est donc aussi d'abord historial — sera également amenée à montrer ceci : le *Dasein* a non seulement l'inclination à buter[33]* sur le monde où il est, et à s'interpréter réflectivement à partir de lui, mais encore et du même coup le *Dasein* bute alors sur sa tradition plus ou moins expressément saisie. Celle-ci le dépossède de la charge de se conduire, de

questionner, de choisir. Et cela vaut éminemment de *la* compréhension — et de l'élaboration possible de la compréhension — qui est enracinée dans l'être le plus propre du *Dasein*, bref de la compréhension ontologique.

En accédant ainsi à la suprématie, la tradition, bien loin de rendre accessible ce qu'elle « transmet », le recouvre d'abord et le plus souvent. Elle livre ce contenu transmis à l'« évidence » et barre l'accès aux « sources » originelles où les catégories et les concepts traditionnels furent puisés, en partie de manière authentique. La tradition va même jusqu'à plonger complètement dans l'oubli une telle provenance. Elle supprime jusqu'au besoin de seulement comprendre un tel retour en sa nécessité propre. La tradition déracine à tel point l'historialité du *Dasein* qu'il ne se meut plus que dans l'intérêt porté à mille formes de types, de courants, de points de vue philosophiques tel qu'on peut les rencontrer dans les cultures même les plus éloignées et les plus étrangères, et cherche à voiler par cet intérêt sa propre absence de sol. La conséquence en est que le *Dasein*, malgré tout son intérêt, malgré tout le zèle qu'il déploie en faveur d'une interprétation philosophique « objective », ne comprend plus les conditions les plus élémentaires qui seulent rendent possible un retour positif au passé au sens d'une appropriation productive.

Dès le début (§ 1), il a été montré que la question du sens de l'être non seulement n'est pas réglée, non seulement n'est pas posée de façon satisfaisante, mais encore que, malgré tout l'intérêt porté à la « métaphysique », elle est tombée dans l'oubli. L'ontologie grecque et son histoire qui, à travers diverses filiations et déviations, détermine aujourd'hui encore la conceptualité de la philosophie, est la preuve que le *Dasein* comprend lui-même et l'être en général à partir du « monde », et que l'ontologie ainsi née bute sur la tradition qui la fait sombrer dans l'évidence et la ravale au rang d'un matériau qui n'attendrait plus que d'être retravaillé (ainsi en va-t-il pour *Hegel*). Cette ontologie grecque déracinée devient au Moyen Âge un capital doctrinal fixe. Mais cette systématique est tout autre chose que l'assemblage de fragments transmis en un édifice : même à l'intérieur des limites d'une reprise dogmatique des conceptions fondamentales des Grecs sur l'être, une telle systématisation n'en inclut pas moins bien des acquisitions encore incomprises. Sous cette empreinte *scolastique*, c'est encore pour

l'essentiel l'ontologie grecque qui, *via* les *Disputationes metaphysicae* de Suarez, passe dans la « métaphysique » et la philosophie transcendantale des temps modernes et détermine les fondations et les buts de la *Logique* de Hegel. Mais comme au cours de cette histoire, ce sont des régions d'être déterminées et privilégiées qui sont prises en vue, et même qui guident primairement la problématique (l'*ego cogito* de Descartes, le Moi, la raison, l'esprit, la personne), ces régions, conformément à l'omission complète de la question de l'être, demeurent non questionnées quant à l'être et à la structure de leur être. Bien plutôt le fonds catégorial de l'ontologie traditionnelle, au prix des formalisations correspondantes et de restrictions purement négatives, est-il transposé à cet étant, à moins que la dialectique ne soit appelée à l'aide en vue d'une interprétation ontologique de la substantialité du sujet.

Mais si la question de l'être requiert elle-même que soit reconquise la transparence de sa propre histoire, alors il est besoin de ranimer la tradition durcie et de débarrasser les alluvions déposées par elle. Cette tâche, nous la comprenons comme la destruction, s'accomplissant *au fil conducteur de la question de l'être*, du fonds traditionnel de l'ontologie antique, [qui reconduit celle-ci] aux expériences originelles où les premières déterminations de l'être, par la suite régissantes, furent conquises.

Cette mise en évidence de l'origine des concepts ontologiques fondamentaux, dont les recherches visent à établir leur « acte de naissance », n'a rien à voir avec une mauvaise relativisation de points de vue ontologiques. La destruction n'a pas davantage le sens *négatif* d'une évacuation de la tradition ontologique. Au contraire, elle doit situer celle-ci dans ses possibilités positives, autant dire toujours dans ses *limites*, telles qu'elles sont factuellement données avec chaque problématique et avec la délimitation du champ possible de recherche tracée à partir d'elle. La destruction ne se rapporte pas de façon négatrice au passé, sa critique touche l'« aujourd'hui » et le mode dominant de traitement de l'histoire de l'ontologie, qu'il relève de la doxographie, de l'histoire de l'esprit ou de l'histoire des problèmes. Mais la destruction ne veut point enfouir le passé

dans le néant, elle a une intention *positive* ; sa fonction négative demeure implicite et indirecte.

Dans le cadre du présent essai, qui a pour but une élaboration fondamentale de la question de l'être, cette destruction de l'histoire de l'ontologie, qui appartient essentiellement à la problématique et n'est possible qu'en son sein, ne peut être accomplie qu'au sujet d'étapes absolument décisives de cette histoire.

Conformément à la tendance positive de la destruction, il convient de poser d'abord la question de savoir si et dans quelle mesure, dans le cours de l'histoire de l'ontologie en général, l'interprétation de l'être a été thématiquement mise en rapport avec le phénomène du temps, et si la problématique de la temporalité nécessaire à cet effet a été — pouvait être — fondamentalement élaborée. Le premier et le seul penseur qui, durant une étape de son chemin de recherche, se soit mû dans la direction de la dimension de la temporalité, ou qui se soit laissé pousser dans cette direction par la contrainte des phénomènes, est *Kant*. C'est seulement si la problématique de la temporalité est fixée que l'on peut réussir à jeter la lumière dans l'obscurité de sa doctrine du schématisme. Mais sur cette voie, il est également possible de montrer *pourquoi* ce domaine, en ses dimensions authentiques et sa fonction ontologique centrale, devait rester fermé à *Kant*. *Kant* lui-même était tout à fait conscient de se risquer dans un domaine obscur : « Ce schématisme de notre entendement, par rapport aux phénomènes et à leur simple forme, est un art retiré dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont il sera difficile d'arracher jamais le vrai mécanisme à la nature pour l'exposer à découvert devant les yeux »[34][1]. Ce devant quoi *Kant*, pour ainsi dire, recule ici, voilà ce qui doit thématiquement et fondamentalement être mis en lumière si tant est que l'expression « être » doive avoir un sens assignable. Et en fin de compte ce sont justement les phénomènes dégagés dans l'analyse suivante sous le titre de « temporalité » qui apparaîtront comme ces jugements *les plus secrets* de la « raison commune » dont l'analytique constitue, aux yeux de *Kant*, l'« affaire du philosophe ».

Dans le cadre de l'exécution de cette tâche de la destruction au fil conducteur de la problématique de la temporalité, le présent essai tente d'interpréter le chapitre du « Schématisme », et, à partir de là, la doctrine

kantienne du temps. En même temps, il montre pourquoi il devait demeurer interdit à Kant de percer la problématique de la temporalité. Deux choses ont fait obstacle à cet aperçu : d'abord l'omission de la question de l'être en général et, corrélativement, le manque d'une ontologie thématique du *Dasein*, ou, en termes kantiens, d'une analytique ontologique préalable de la subjectivité du sujet. A la place de celle-ci, *Kant* se borne à reprendre dogmatiquement, quitte à lui imprimer des développements essentiels, la position de *Descartes*. Mais du coup, son analyse du temps, en dépit d'une reprise de ce phénomène dans le sujet, demeure orientée sur la compréhension traditionnelle et vulgaire du temps, ce qui empêche en dernière instance *Kant* d'élaborer le phénomène d'une « détermination temporelle transcendantale » en sa structure et sa fonction propres. Du fait de cette double influence de la tradition, la *connexion* essentielle entre le *temps* et le « *je pense* » reste enveloppée dans une totale obscurité, si tant est qu'elle soit même problématisée.

Mais *Kant*, en reprenant la position ontologique de *Descartes,* est conduit à une autre omission essentielle : celle d'une ontologie du *Dasein*. Cette omission, conforme à la tendance la plus propre de *Descartes*, est décisive. Avec le *cogito sum*, *Descartes* prétend procurer à la philosophie un sol nouveau et sûr. Mais ce qu'il laisse indéterminé dans ce commencement « radical », c'est le mode d'être de la *res cogitans*, plus exactement le sens *d'être du « sum »*. L'élaboration des fondations ontologiques implicites du *cogito sum,* voilà donc ce qui marque la seconde étape sur le chemin du retour destructif vers l'histoire de l'ontologie. L'interprétation prouvera non seulement que Descartes devait nécessairement omettre la question de l'être en général, mais encore elle montrera pourquoi il a pu former l'opinion que l'« être-assuré » absolu du *cogito* le dispensait de s'enquérir du sens d'être de cet étant.

*Descartes*, toutefois, ne s'en tient nullement à cette omission, donc à une indétermination ontologique totale de la *res cogitans sive mens sive animus*. Les considérations fondamentales de ses *Meditationes*, en effet, il les conduit en transposant l'ontologie médiévale à cet étant établi par lui à titre de *fundamentum inconcussum.* La *res cogitans* est déterminée ontologiquement comme *ens*, et le sens d'être de l'*ens*, pour l'ontologie

médiévale, est fixé dans la compréhension de l'*ens* comme *ens creatum*. Dieu, comme *ens infinitum*, est l'*ens increatum*. Mais l'être-créé au sens le plus large de l'être-produit de quelque chose est un moment structurel essentiel du concept antique de l'être. L'apparent re-commencement du philosopher se dévoile donc comme la greffe d'un préjugé fatal sur la base duquel l'époque postérieure devait négliger d'entreprendre une analytique ontologique thématique de l'« esprit » au fil conducteur de la question de l'être, et, en même temps, tout débat critique avec l'ontologie antique à elle transmise.

Que *Descartes* soit « dépendant » de la scolastique médiévale et utilise sa terminologie, tout connaisseur du Moyen Âge peut s'en apercevoir. Néanmoins, rien n'est philosophiquement gagné avec cette « découverte » aussi longtemps que demeure obscure la portée fondamentale de cette influence de l'ontologie médiévale sur la détermination — ou la non-détermination — ontologique de la *res cogitans* pour les temps à venir. Et cette portée ne peut être appréciée que si préalablement le sens et les limites de l'ontologie antique sont mises en évidence à partir d'une orientation sur la question de l'être. En d'autres termes, la destruction se voit confrontée à la tâche d'interpréter le sol de l'ontologie antique à la lumière de la problématique de l'être-temporal. Or il apparaît alors que l'explicitation antique de l'être de l'étant est orientée sur le « monde » ou la « nature » au sens le plus large et qu'en effet elle obtient la compréhension de l'être à partir du « temps ». La preuve extérieure — elle *n*'est bien sûr *que* cela — en est la détermination du sens de l'être comme □□□□□□□□ ou □□□□□, ce qui signifie ontologico-temporalement la « présence ». L'étant est saisi en son être comme « présence », c'est-à-dire qu'il est compris par rapport à un mode temporel déterminé, le « *présent* ».

Comme celle de toute ontologie, la problématique de l'ontologie grecque doit nécessairement tirer son fil conducteur du *Dasein* lui-même. Le *Dasein*, c'est-à-dire l'être de l'homme, est déterminé dans sa « définition » vulgaire autant que philosophique comme □□□□ □□□□□ □□□□, comme le vivant dont l'être est essentiellement déterminé par la possibilité de parler. Le □□□□□□ (cf. § 7, B) est le fil conducteur pour l'obtention des structures d'être de l'étant tel qu'il fait encontre tandis

qu'il est advoqué et discuté. C'est pourquoi l'ontologie antique qui se configure chez *Platon* devient « dialectique ». Avec l'élaboration progressive du fil conducteur ontologique lui-même, c'est-à-dire avec l'« herméneutique » du □□□□□ surgit la possibilité d'une saisie plus radicale du problème de l'être. La dialectique, qui était un embarras philosophique authentique, devient superflue. *C'est pourquoi Aristote* n'avait « plus » pour elle de « compréhension », l'ayant déplacée et élevée jusqu'à un sol plus radical. Le □□□□□□ lui-même, ou le □□□□□ — le pur et simple accueil de quelque chose de sous-la-main en son pur être-sous-la-main, que Parménide avait déjà pris pour guide de l'explicitation de l'être — a la structure temporale du pur « présentifier » de quelque chose. L'étant qui se montre en lui et pour lui, et qui est compris comme le proprement étant, reçoit par conséquent son interprétation par rapport au pré-sent (*Gegen-wart*), c'est-à-dire qu'il est conçu comme présence (□□□□□).

Cependant, cette interprétation grecque de l'être s'accomplit sans aucun savoir exprès du fil conducteur qui y fonctionne, sans connaissance ou même sans compréhension de la fonction ontologique fondamentale du temps, sans aperçu sur le fondement de la possibilité de cette fonction. Au contraire : le temps est lui-même pris comme un étant parmi le reste de l'étant, et l'on tente de le saisir lui-même en sa structure d'être à partir de l'horizon d'une compréhension de l'être orientée tacitement et naïvement sur lui.

Dans le cadre de l'élaboration fondamentale de la question de l'être qui suit, il n'est pas question de présenter l'interprétation temporale détaillée des fondations de l'ontologie antique, et avant tout de la figure scientifiquement la plus haute et la plus pure qu'elle ait atteinte, chez *Aristote*. A sa place, elle proposera néanmoins une interprétation du traité d'*Aristote* sur le temps[35][1], qui peut être choisie comme *discrimen* de la base et des limites de la science antique de l'être.

Le traité d'Aristote sur le temps est la première interprétation circonstanciée de ce phénomène qui nous ait été transmise. Elle a déterminé de manière essentielle toute conception ultérieure du temps, celle de *Bergson* y comprise. A partir de l'analyse du concept

aristotélicien du temps, il devient en même temps clair rétrospectivement que la conception *kantienne* du temps se meut dans les structures dégagées par *Aristote*, ce qui signifie que l'orientation ontologique fondamentale de *Kant* — quelles que soient les différences apportées par un questionnement nouveau — demeure grecque.

C'est seulement avec l'accomplissement de la destruction de la tradition ontologique que la question de l'être trouve sa concrétion véritable. C'est en elle qu'elle obtient la preuve complète du caractère indispensable de la question du sens de l'être, et qu'elle met ainsi en évidence le sens de l'expression : « répétition » d'une question.

Toute recherche conduite en un domaine où « la chose même est profondément enveloppée »[36][2] se gardera de toute surestimation de ses résultats. Car un tel questionnement se convoque constamment lui-même devant la possibilité de l'ouverture d'un horizon encore plus originel et universel, où la réponse à la question : que signifie « être » ? pourrait être puisée. De telles possibilités, il n'est possible de traiter sérieusement et avec un gain positif que si en général et d'abord la question de l'être a été éveillée, et si a été conquis un champ de discussions contrôlables.

## *§ 7. La méthode phénoménologique de la recherche.*

Avec la caractérisation provisoire de l'objet thématique de la recherche (être de l'étant, ou sens de l'être en général), il semble que sa méthode soit aussi et déjà pré-dessinée. La dissociation de l'être par rapport à l'étant et l'explication de l'être lui-même, c'est là la tâche de l'ontologie. Mais la méthode de l'ontologie demeure au plus haut degré problématique tant que l'on veut — par exemple — prendre conseil auprès d'ontologies historiquement transmises ou de tentatives de ce genre. Comme le terme d'ontologie n'est appliqué à la présente recherche qu'en un sens formellement vaste, la voie qui consisterait à clarifier sa méthode en étudiant son histoire s'interdit d'elle-même.

Par cet usage du terme d'ontologie, l'on ne plaide pas davantage pour une discipline philosophique spéciale, liée avec les autres disciplines. Il n'est nullement question de satisfaire à la tâche d'une discipline prédonnée, bien au contraire : c'est à partir des nécessités internes de questions déterminées et à partir du mode de traitement requis par les « choses elles-mêmes » qu'une discipline peut seulement s'élaborer.

Avec la question directrice du sens de l'être, la recherche aborde la question fondamentale de la philosophie en général. Or le mode de traitement de cette question est *phénoménologique.* Du coup, le présent essai ne s'asservit ni à un « point de vue » ni à un « courant », s'il est vrai que la phénoménologie, tant qu'elle se comprend elle-même, n'est et ne saurait devenir aucun des deux. L'expression « phénoménologie » signifie primairement un *concept méthodique.* Elle ne caractérise pas le *quid* réal des objets de la recherche philosophique, mais leur *comment*. Plus un concept méthodique se déploie authentiquement et détermine amplement la figure fondamentale d'une science, et plus originellement il est enraciné dans le débat avec les choses mêmes, plus il s'éloigne de ce que nous

appelons un procédé technique, comme il n'en manque pas même dans les disciplines théoriques.

Le titre « phénoménologie » exprime une maxime qui peut donc être formulée ainsi : « Aux choses mêmes ! », par opposition à toutes les constructions en l'air, les trouvailles fortuites, par opposition à la réception de concepts légitimés de manière purement apparente, et aux pseudo-questions qui s'imposent souvent durant des générations à titre de « problèmes ». Mais cette maxime — pourrait-on répliquer — va parfaitement de soi, en outre elle n'exprime guère que le principe de toute connaissance scientifique, et l'on ne voit pas pourquoi cette « évidence » devrait être expressément reprise dans la titulature d'une recherche. En fait, il y va ici d'une « évidence » que nous voulons considérer de plus près, autant qu'il est nécessaire pour mettre au jour la démarche de cet essai. Nous exposerons simplement le pré-concept de la phénoménologie.

L'expression est composée de deux éléments : phénomène et logos ; l'un et l'autre remontent à des termes grecs : □□□□□□□□□□□ ou □□□□□ . Considéré extérieurement, le titre « phénoménologie » est formé de la même manière que théologie, biologie, sociologie, noms que l'on traduit par : science de Dieu, de la vie, de la communauté. La phénoménologie serait ainsi la *science des phénomènes*. Le pré-concept de la phénoménologie doit être établi par la caractérisation de ce qui est désigné par les deux constituants du titre, « phénomène » et « logos », et par la fixation du sens du nom *composé* des deux. L'histoire du mot lui-même, qui semble être né dans l'école de *Wolff*, est ici sans importance.

L’expression grecque □□□□□□□□□□, à laquelle remonte le terme « phénomène », dérive du verbe □□□□□□□□□, qui signifie : se montrer ; □□□□□□□□□□ signifie donc : ce qui se montre, le manifeste ; □□□□□□□□□ est lui-même une formation *moyenne* de □□□□□ mettre au jour, à la lumière ; □□□□□, appartient au radical □□ tout comme □□□, la lumière, la clarté, c’est-à-dire ce où quelque chose peut devenir manifeste, en lui-même visible. Comme signification de l’expression « *phénomène* », nous devons donc *maintenir* ceci : *ce-qui-se-montre-en-lui-même,* le manifeste. Les □□□□□□□□□ « phénomènes » sont alors l’ensemble de ce qui est au jour ou peut être porté à la lumière — ce que les Grecs identifiaient parfois simplement avec □□□□□□ (l’étant). Or l’étant peut se montrer en lui-même selon des guises diverses, suivant le mode d’accès à lui. La possibilité existe même que l’étant se montre comme ce qu’en lui-même il *n*’est *pas.* En un tel se-montrer, l’étant « a l’air de... », « est comme si... ». Nous appelons un tel se-montrer le *paraître.* Et c’est ainsi qu’en grec l’expression □□□□□□□□□□□ phénomène présente également la signification de : ce qui est comme si.... l’« apparent », l’« apparence » ; □□□□□□□□□□□□□□□□ désigne un bien qui est comme si — mais qui « en réalité » n’est pas ce comme quoi il se donne. L’essentiel, pour une compréhension plus poussée du concept de phénomène, est d’apercevoir comment ce qui est nommé dans les deux significations de □□□□□□□□□□ ( « phénomène » au sens de ce qui se montre, « phénomène » au sens de l’apparence) forme une unité structurelle. C’est seulement dans la mesure où quelque chose en général prétend par son sens propre à se montrer, c’est-à-dire à être phénomène, qu’il *peut* se montrer *comme* quelque chose qu’il *n*’est *pas*, qu’il peut « seulement avoir l’air de... » Dans la signification du □□□□□□□□□□ comme apparence est déjà co-incluse, comme son fondement même, la signification originelle (phénomène : le manifeste). Nous assignons terminologiquement le titre de « phénomène » à la signification positive et

originelle de □□□□□□□□□□. et nous distinguons le phénomène de l’apparence comme modification primitive du phénomène. Cependant, ce que l’un *et* l’autre termes expriment n’a d’abord absolument rien à voir avec ce que l’on appelle [ordinairement] « phénomène »[37]* ou même « simple phénomène ».

On parle en effet par exemple de « phénomènes pathologiques ». Ce qu’on entend par là, ce sont des événements corporels qui se montrent et qui, tandis qu’ils se montrent et tels qu’ils se montrent, « indiquent » quelque chose qui soi-même *ne* se montre *pas*. L’apparition de tels événements, leur se-montrer est corrélatif de la présence de troubles qui eux-mêmes ne se montrent pas. Ce « phénomène » comme apparition « de quelque chose » *ne* signifie donc justement *pas* : se montrer soi-même, mais le fait, pour quelque chose qui ne se montre pas, de s’annoncer par quelque chose qui se montre. L’apparaître ainsi entendu est *un ne-pas-se-montrer*. Toutefois, ce *ne pas* ne doit pas être confondu avec le *ne pas* privatif qui détermine la structure de l’apparence. Ce qui *ne* se montre *pas au sens de* l’apparaissant ne peut pas non plus paraître. Toutes les indications, présentations, symptômes et symboles ont la structure formelle fondamentale de l’apparaître qui a été citée, quelles que soient les différences qui les séparent entre eux.

Bien que l’« apparaître » ne soit en aucun cas un se-montrer au sens du phénomène, apparaître n’est cependant possible que *sur le fond* d’un *se-montrer* de quelque chose. Mais ce se-montrer qui rend l’apparaître possible n’est point l’apparaître lui-même. Apparaître, c’est *s’annoncer* par quelque chose qui se montre. Si donc nous disons que par le mot « apparition » nous renvoyons à quelque chose où quelque chose apparaît sans être lui-même apparition, le concept de phénomène n’est point par là délimité, mais *présupposé*, cette présupposition demeurant cependant recouverte, puisque dans la détermination de l’« apparition » l’expression « apparaître » est utilisée équivoquement. Ce où quelque chose « apparaît » signifie ce où quelque chose s’annonce, c’est-à-dire ne se montre pas ; et dans l’expression : « sans être soi-même “apparition” », apparition signifie le *se-montrer*. Mais ce se-montrer appartient essentiellement à cet « où » en lequel quelque chose s’annonce. Les

phénomènes ne sont donc *jamais* des apparitions, tandis que toute apparition est bel et bien assignée à des phénomènes. Si l'on définit le phénomène à l'aide d'un concept, qui plus est encore obscur, de l'« apparition », alors tout est mis sens dessus dessous, et une « critique » de la phénoménologie installée sur une telle base devient un fort curieux propos.

L'expression « apparition » peut elle-même à son tour désigner deux choses : d'une part l'apparaître au sens d'un s'annoncer comme ne-pas-se-montrer, d'autre part l'annonce elle-même, tel qu'en son se-montrer elle indique quelque chose qui ne se montre pas. Et enfin on peut employer « apparaître » comme titre pour nommer le sens authentique du phénomène en tant que se-montrer. Si l'on désigne ces trois états de choses distincts sous le nom d'« apparition », alors la confusion est inévitable.

Mais elle est encore aggravée par le fait qu'« apparition » est susceptible d'une quatrième signification. Soit l'annonce qui, en son se-montrer, indique le non-manifeste : si on la conçoit comme quelque chose qui surgit dans ce non-manifeste, qui en rayonne de telle manière que le non-manifeste soit pensé comme essentiellement *jamais* manifeste — alors apparition signifie autant qu'une production, c'est-à-dire un produit, mais qui ne constitue jamais l'être propre du producteur : c'est l'apparition au sens de « simple apparition ». Certes l'annonce produite se montre elle-même, de telle sorte qu'en tant que rayonnement de ce qu'elle annonce, elle voile justement et constamment celui-ci en lui-même. Mais ce non-montrer voilant n'est pas pour autant apparence. *Kant* utilise le terme *Erscheinung*, apparition[38]* dans ce double sens. Des apparitions, selon lui, ce sont d'abord les « objets de l'intuition empirique », ce qui se montre en celle-ci. Mais cet étant qui se montre (le phénomène au sens authentique et originel) est en même temps « apparition » au sens d'un rayonnement annonciateur de quelque chose qui se retire dans l'apparition.

Dans la mesure où un phénomène est toujours constitutif de l'« apparition » prise au sens du s'annoncer par quelque chose qui se montre, mais où ce phénomène peut se modifier privativement en apparence, l'apparition elle aussi peut devenir simple apparence. Sous une lumière particulière, tel peut paraître avoir les joues rouges, cette rougeur

qui se montre peut être prise pour une annonce de la présence de la fièvre, laquelle à son tour est l'indice d'un trouble dans l'organisme.

*Phénomène* — le se-montrer-en-soi-même — signifie un mode d'encontre privilégié de quelque chose. *Apparition*, au contraire, désigne un rapport de renvoi qui est au sein même de l'étant, de telle manière que *ce qui renvoie* (ce qui annonce) ne petit satisfaire à sa fonction possible que s'il se montre en lui-même, est « phénomène ». Apparition et apparence sont elles-mêmes diversement fondées dans le phénomène. La multiplicité confuse des « phénomènes » qui sont nommés par les titres de phénomène, d'apparence, d'apparition. de simple apparition ne peut être débrouillée qu'à condition que d'emblée le concept de phénomène soit compris comme : ce-qui-se-montre-en-lui-même.

Si dans une telle saisie du concept de phénomène, l'indétermination subsiste touchant l'étant qui est advoqué comme phénomène, et si en général la question reste ouverte de savoir si ce qui se montre est à chaque fois un étant ou un caractère d'être de l'étant, c'est qu'on se sera borné à obtenir le concept *formel* de phénomène. Mais que l'on entende par ce qui se montre l'étant qui, au sens de *Kant* par exemple, est accessible grâce à l'intuition empirique, et alors le concept formel de phénomène trouve son application correcte. Le phénomène ainsi employé remplit la signification du concept *vulgaire* de phénomène. Cependant, ce concept vulgaire n'est pas le concept phénoménologique de phénomène. Dans l'horizon de la problématique kantienne, ce qui est conçu phénoménologiquement sous le nom de phénomène peut, sans préjudice d'autres différences, être illustré en disant : ce qui se montre déjà, d'emblée et conjointement, quoique non thématiquement. dans les apparitions — dans le phénomène vulgairement entendu — peut-être thématiquement porté au se-montrer, et ce-qui-ainsi-se-montre-en-soi-même (« formes de l'intuition »), voilà les phénomènes de la phénoménologie. Car manifestement l'espace et le temps doivent nécessairement pouvoir se montrer ainsi, ils doivent pouvoir devenir phénomènes si Kant prétend énoncer une proposition transcendantale fondée lorsqu'il dit que l'espace est le « où » apriorique d'un ordre.

Mais si le concept phénoménologique de phénomène doit en général être compris, indépendamment de la question de savoir comment ce qui se

montre peut être déterminé de façon plus précise, alors la présupposition indispensable de cette compréhension est un aperçu dans le sens du concept formel de phénomène et de son application légitime en un sens vulgaire. — Avant de fixer le pré-concept de la phénoménologie, il faut délimiter la signification du □□□□□, afin qu'il nous apparaisse en quel sens la phénoménologie peut en général être « science des » phénomènes.

### B. Le concept de logos

Chez *Platon* et *Aristote* le concept de □□□□□ est plurivoque, et il l’est assurément de telle manière que ses significations tendent à s’écarter les unes des autres, sans être positivement réglées par une signification fondamentale. En fait, il ne s’agit ici que d’une apparence, qui ne peut que se maintenir tant que l’interprétation échoue à saisir adéquatement la signification fondamentale en sa teneur primaire. Lorsque nous affirmons que la signification fondamentale de □□□□□ est « discours », cette traduction littérale ne peut recevoir sa validité que de la détermination de ce que « discours » veut lui-même dire. L’histoire sémantique ultérieure du mot □□□□□, et avant tout les interprétations aussi arbitraires que nombreuses de la philosophie postérieure ne cessent de recouvrir la signification proprement dite du « discours », qui pourtant est assez manifeste. □□□□□ est « traduit », autant dire toujours interprété par raison, jugement, concept, définition, fondement, rapport. Mais comment le « discours » peut-il ainsi se modifier que □□□□□ se mette à signifier tout ce qu’on vient d’énumérer, et cela à l’intérieur de l’usage linguistique scientifique ? Même lorsque □□□□□ est entendu au sens d’énoncé, mais l’énoncé lui-même au sens de « jugement », alors il est encore tout à fait possible que cette traduction apparemment légitime manque la signification fondamentale, spécialement si le jugement est conçu au sens de quelque « théorie du jugement » contemporaine. □□□□□ ne signifie point, et en tous cas point primairement le jugement tant que l’on entend par là une « liaison » ou une « prise de position » (acquiescement — refus).

□□□□□ en tant que discours signifie bien plutôt autant que □□□□□□. rendre manifeste ce dont « il est parlé » (il est question) dans le discours. Cette fonction du parler, Aristote l’a explicitée de manière plus aiguë comme □□□□□□□□□□□□□[39][1]. Le □□□□□ fait voir quelque chose, à savoir ce sur quoi porte la parole, et certes *pour* celui qui

parle (voix moyenne), ou pour ceux qui parlent entre eux. Le parler « fait voir » □□□... à partir de cela même dont il est parlé. Dans le parler (□□□□□□□□□□) pour autant qu'il est authentique, *ce qui* est dit doit être puisé *dans* ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication parlante rende manifeste, en son dit, ce dont elle parle, et ainsi le rendre accessible à l'autre. Telle est la structure du □□□□□ comme □□□□□□□□□□. Toutefois *ce* mode de manifestation au sens d'un faire-voir qui met en lumière ne revient pas à tout « discours ». La prière (□□□□), par exemple, rend également manifeste, mais d'une façon différente.

Dans son accomplissement concret, le parler (faire-voir) a le caractère d'un parler au sens d'un ébruitement vocal en mots. Le □□□□□ est □□□□, plus précisément □□□□ □□□□ □□□□□□□□□ — ébruitement vocal où à chaque fois quelque chose est aperçu.

Et c'est seulement *parce que* la fonction du □□□□□ comme □□□□□□□□□ réside dans le faire-voir qui met en lumière quelque chose que le □□□□□ peut avoir la forme structurelle de la □□□□□□□□. Synthèse ne veut pas dire ici le fait de lier des représentations, c'est-à-dire de manier des événements psychiques dont la liaison soulèverait alors le « problème » de savoir comment, en tant qu'internes, ils peuvent s'accorder avec l'extériorité du physique. Le □□□ a ici une signification purement apophantique et veut dire : faire voir quelque chose dans son *être-ensemble* avec quelque chose, quelque chose *comme* quelque chose.

De même, c'est *parce que* le □□□□□ est un faire-voir qu'il peut être vrai ou faux. L'important, ici encore, est de se dégager de tout concept construit de la vérité au sens d'un « accord ». Car cette idée n'est nullement primordiale dans le concept de l'□□□□□□□. L'« être-vrai » du □□□□□ comme □□□□□□□□□ veut dire : soustraire à son retrait, dans le □□□□□□ comme □□□□□□□□□□□□ l'étant *dont* il est parlé et le faire voir comme non-retiré, (□□□□□□) le *découvrir*. De même, l'« être-faux » (□□□□□□□□□) signifie autant que tromper au sens de

*recouvrir* : placer quelque chose devant quelque chose (sur le mode du faire-voir) et ainsi le donner *comme* quelque chose qu'il *n*'est *pas*.

Mais si la « vérité » a ce sens et si le □□□□□ est un mode déterminé du faire-voir, alors le □□□□□ *ne* saurait justement *pas* être considéré comme le « lieu » primaire de la vérité. Lorsque l'on détermine, comme c'est devenu aujourd'hui chose tout à fait courante, la vérité comme ce qui appartient « proprement » au jugement, et que de surcroît on invoque *Aristote* à l'appui de cette thèse, une telle invocation est tout aussi illégitime que, surtout, le concept grec de la vérité est incompris. Est « vraie » au sens grec, et certes plus originellement que le □□□□□ cité, l'□□□□□□□□□, l'accueil pur et simple, sensible de quelque chose. Tandis qu'une □□□□□□□□□ vise ses □□□□, c'est-à-dire l'étant qui essentiellement n'est accessible que *par* elle et *pour* elle, par exemple le voir des couleurs, alors cet accueil est toujours vrai. Ce qui veut dire que le voir découvre toujours des couleurs, l'entendre toujours des sons. Mais est « vrai » au sens le plus pur et le plus originel — autrement dit découvre sans jamais pouvoir recouvrir — le pur □□□□□, l'accueil purement et simplement considératif des déterminations d'être les plus simples de l'étant comme tel. Ce □□□□□ ne peut jamais recouvrir, jamais être faux, il peut tout au plus être *non-accueil*, □□□□□□□□, ne pas suffire à l'accès pur et simple, adéquat.

Ce qui n'a plus la forme d'accomplissement du pur faire-voir, mais recourt à chaque fois, en mettant en lumière, à autre chose et fait voir ainsi quelque chose *comme* quelque chose, cela recueille, en même temps que cette structure synthétique, la possibilité du recouvrir. Cependant la « vérité judicative » n'est que le pendant de ce recouvrir autrement dit un phénomène de vérité déjà *fondé de multiple façon*. Réalisme et idéalisme manquent tout aussi radicalement le sens du concept grec de la vérité, concept à partir duquel seulement peut être comprise en général la possibilité de quelque chose comme une « doctrine des idées » à titre de *connaissance* philosophique.

Et c'est parce que la fonction du □□□□□ réside dans le pur et simple faire-voir de quelque chose, dans le *faire-accueillir* de l'étant, que □□□□□ peut signifier *raison*. Et derechef c'est parce que le □□□□□

n’est pas pris seulement dans le sens de mais en même temps dans celui de □□□□□□□□□, du mis en lumière comme tel, lequel n’est rien d’autre que l’□□□□□□□□□□□ gisant toujours déjà sous-la-main au *fondement* de toute advocation et discussion survenant[40]* [à lui], que □□□□□ *qua* □□□□□□□□□ signifie fondement, raison, *ratio*. Et enfin c’est parce que □□□□□ *qua* □□□□□□□□□ peut aussi vouloir dire : ce qui est advoqué comme quelque chose, ce qui est devenu visible en sa relation à quelque chose, en sa « relativité », que □□□□□ reçoit la signification de *relation* et *rapport*.

Cette interprétation du « discours apophantique » peut suffire pour clarifier la fonction primaire du □□□□□.

### C. Le pré-concept de la phénoménologie

Il suffit d’évoquer concrètement ce que vient d’établir l’interprétation du « phénomène » et du « logos » pour que saute aux yeux le lien interne unissant les choses visées par ces deux termes. L’expression phénoménologie peut être formulée en grec : □□□□□□ □□ □□□□□□□□□ ; mais □□□□□□̣signifie □□□□□□□□□□□□. Phénoménologie veut donc dire : □□□□□□□□□□□□ □□ □□□□□□□□□̣: faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu’il se montre à partir de lui-même. Tel est le sens formel de la recherche qui se donne le nom de phénoménologie. Mais ce n’est alors rien d’autre qui vient à l’expression que la maxime formulée plus haut : « Aux choses mêmes ! »

Le titre de phénoménologie présente donc un sens autre que les désignations comme théologie, etc. Celles-ci nomment les objets de la science considérée selon leur teneur réale propre. Mais « phénoménologie » ne nomme point l’objet de ses recherches, ni ne caractérise leur teneur réale. Le mot ne révèle que le *comment* de la mise en lumière et du mode de traitement de *ce qui* doit être traité dans cette science. Science « des » phénomènes veut dire : une saisie *telle* de ses objets que tout ce qui est soumis à élucidation à leur propos doit nécessairement être traité dans une mise en lumière et une légitimation directes. L’expression tautologique de « phénoménologie descriptive » n’a pas au fond d’autre sens. Description ne signifie pas ici un procédé comparable — par exemple — à celui de la morphologie botanique ; bien plutôt ce titre a-t-il à nouveau un sens prohibitif : tenir éloignée toute détermination non légitimatrice. Quant au caractère de la description elle-même, c’est-à-dire au sens spécifique du □□□□□, il ne peut être fixé qu’à partir de la « réalité » de ce qui doit être « décrit », c’est-à-dire porté à une déterminité scientifique conforme au mode d’encontre de phénomènes. Formellement, la signification du concept formel et vulgaire

de phénomène autorise à appeler phénoménologie toute mise en lumière de l'étant tel qu'il se montre en lui-même.

Mais par rapport à quoi le concept formel de phénomène doit-il être dé-formalisé en concept phénoménologique, et comment celui-ci se distingue-t-il du concept vulgaire ? Qu'est-ce donc que la phénoménologie doit « faire voir » ? Qu'est-ce qui doit, en un sens insigne, être appelé phénomène ? Qu'est-ce qui, de par son essence est *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *expresse* ? Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent.

Mais ce qui en un sens privilégié demeure *retiré*, ou bien retombe dans le *recouvrement*, ou bien ne se montre que de manière « *dissimulée* », ce n'est point tel ou tel étant, mais, ainsi que l'ont montré nos considérations initiales, l'*être* de l'étant. Il peut être recouvert au point d'être oublié, au point que la question qui s'enquiert de lui et de son sens soit tue. Ce qui par conséquent requiert, en un sens insigne et à partir de sa réalité la plus propre, de devenir phénomène, c'est cela dont la phénoménologie s'est thématiquement « emparée » comme de son objet.

La phénoménologie est le mode d'accès à et le mode légitimant de détermination de ce qui doit devenir le thème de l'ontologie. *L'ontologie n'est possible que comme phénoméno–logie*. Le concept phénoménologique de phénomène désigne, au titre de ce qui se montre, l'être de l'étant, son sens, ses modifications et dérivés. Et le se-montrer n'est pas quelconque, ni même quelque chose comme l'apparaître. L'être de l'étant peut moins que jamais être quelque chose « derrière quoi » se tiendrait encore quelque chose « qui n'apparaît pas ».

« Derrière » les phénomènes de la phénoménologie il n'y a essentiellement rien d'autre, mais ce qui doit devenir phénomène peut très bien être en retrait. Et c'est précisément parce que les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, *ne* sont *pas* donnés qu'il est besoin de

phénoménologie. L’être-recouvert est le concept complémentaire du « phénomène ».

La modalité de recouvrement possible des phénomènes est à chaque fois différente. Un phénomène peut d’abord être recouvert en ce sens qu’il est encore en général *non-découvert*. De sa nature, il n’y a alors ni connaissance ni inconnaissance. Un phénomène peut ensuite être *obstrué*. Cela implique qu’il a auparavant été une fois découvert, mais a succombé à nouveau au recouvrement. Celui-ci peut devenir total, ou bien, comme c’est la règle, ce qui a été auparavant découvert est encore visible, bien que seulement en tant qu’apparence. Mais autant d’apparence, autant d’« être ». Ce recouvrement comme « dissimulation » est le plus courant et le plus périlleux, parce que les possibilités d’illusion et de fourvoiement sont ici particulièrement tenaces. Les structures d’être disponibles, mais voilées en leur solidité[41]*, ainsi que les concepts leur correspondant peuvent à la rigueur revendiquer leur droit à l’intérieur d’un « système » : sur la base de leur insertion en un système, elles se donnent comme quelque chose qui n’a pas besoin de justification supplémentaire, qui est « clair » et peut donc servir de point de départ au progrès d’une déduction.

Mais le recouvrement lui-même, qu’il soit saisi au sens du retrait, de l’obstruction ou de la dissimulation, comporte encore une double possibilité. Il y a des recouvrements fortuits et il y en a de nécessaires, c’est-à-dire de fondés dans le mode de subsistance du découvert. Tout concept ou proposition phénoménologique puisée originairement est soumise, en tant qu’énoncé communiqué, à la possibilité de la dénaturation. Elle est simplement propagée dans une compréhension vide, elle perd sa solidité et devient une thèse flottant en l’air. La possibilité que se durcisse ou qu’échappe ce qui avait été à l’origine « capturé » fait partie du travail concret de la phénoménologie elle-même. Et la difficulté de cette recherche consiste précisément à la rendre, en un sens positif, critique à l’égard d’elle-même.

Le mode d’encontre de l’être et des structures d’être en tant que phénomènes doit tout d’abord être *conquis* sur les objets de la phénoménologie. C’est pourquoi aussi bien le *départ* de l’analyse que l’*accès* au phénomène que la *traversée* des recouvrements régnants

exigent une confirmation méthodique propre. L’idée de la saisie et de l’explication « originaires » et « intuitives » des phénomènes est diamétralement opposée à la naïveté d’une « vision » gratuite, « immédiate » et irréfléchie.

Sur la base du pré-concept de la phénoménologie tel qu’il vient d’être délimité, il devient également possible de fixer le sens des termes « *phénoménal* » et « *phénoménologique* ». Nous appelons « phénoménal » ce qui est donné et explicitable dans le mode d’encontre du phénomène — d’où l’expression de structures phénoménales —, et « phénoménologique » tout ce qui appartient au mode de mise en lumière et d’explication, et qui constitue la conceptualité requise par cette recherche.

Comme le phénomène au sens phénoménologique est toujours seulement ce qui constitue l’être, et que l’être est toujours être de l’étant, il est d’abord besoin, afin de libérer l’être, d’un apport correct de l’étant lui-même. Celui-ci doit aussi bien se montrer selon le mode d’accessibilité qui lui appartient authentiquement. Ainsi le concept vulgaire de phénomène devient-il phénoménologiquement pertinent. Cependant, la tâche préalable d’une confirmation « phénoménologique » de l’étant exemplaire comme point de départ pour l’analytique proprement dite est toujours déjà pré-dessinée à partir du but de celle-ci.

Considérée en son contenu, la phénoménologie est la science de l’être de l’étant — l’ontologie. Lors de notre éclaircissement des tâches de l’ontologie, nous est apparue la nécessité d’une ontologie-fondamentale ayant pour thème l’étant ontologico-ontiquement privilégié, le *Dasein*, mais aussi pour intention de se convoquer devant le problème cardinal, à savoir la question du sens de l’être en général. Or la recherche même nous montrera que le sens méthodique de la description phénoménologique est l’*explicitation*. Le □□□□□ de la phénoménologie du *Dasein* a le caractère de l’□□□□□□□□□□, par lequel sont *annoncés* à la compréhension d’être qui appartient au *Dasein* lui-même le sens authentique de l’être et les structures fondamentales de son propre être. La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d’après lequel il désigne le travail de l’explicitation. Cependant, dans la

mesure où par la mise à découvert du sens de l'être et des structures fondamentales du *Dasein* en général est ouvert l'horizon de toute recherche ontologique ultérieure sur l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, cette herméneutique devient en même temps « herméneutique » au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique. Et pour autant, enfin, que le *Dasein* a la primauté ontologique sur tout étant — en tant qu'il est dans la possibilité de l'existence —, l'herméneutique en tant qu'explicitation de l'être du *Dasein* reçoit un troisième sens spécifique, à savoir le sens, philosophiquement *premier*, d'une analytique de l'existentialité, de l'existence. Dans cette herméneutique, en tant qu'elle élabore ontologiquement l'historialité du *Dasein* comme la condition ontique de possibilité de la recherche historique, s'enracine par conséquent ce qui n'est nommé que dérivativement « herméneutique » : la méthodologie des sciences historiques de l'esprit.

L'être, en tant que thème fondamental de la philosophie, n'est pas un genre d'étant, et pourtant il concerne tout étant. Son « universalité » doit être cherchée plus haut. Être et structure d'être excèdent tout étant et toute déterminité étante possible d'un étant. *L'être est le* transcendens *par excellence*. La transcendance de l'être du *Dasein* est une transcendance insigne, dans la mesure où en elle réside la possibilité et la nécessité de la plus radicale individuation. Toute mise à jour de l'être comme *transcendens* est connaissance transcendantale. *La vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est* veritas transcendantalis.

Ontologie et phénoménologie ne sont pas deux disciplines distinctes juxtaposées à d'autres disciplines philosophiques. Les deux titres caractérisent la philosophie elle-même quant à son objet et son mode de traitement. La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de *l'existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit*.

Les recherches qui suivent ne sont devenues possibles que sur le sol posé par E. Husserl, dont les *Recherches logiques* ont assuré la percée de la phénoménologie. Les éclaircissements apportés sur le pré-concept de la

phénoménologie indiquent que ce qu'elle comporte d'essentiel n'est point sa *réalité* de « courant » philosophique. Plus haut que l'effectivité se tient la *possibilité*. La compréhension de la phénoménologie consiste uniquement à se saisir d'elle comme possibilité[42]1.

En ce qui concerne la lourdeur et l'absence de « grâce » de l'expression au cours des analyses qui suivent, il est permis d'ajouter une remarque : une chose est de rendre compte de *l'étant* de façon narrative, autre chose de saisir l'étant en son *être*. Or pour la tâche à l'instant indiquée, ce ne sont pas seulement les mots qui manquent le plus souvent, mais avant tout la « grammaire ». Si l'on nous autorise à faire allusion à des recherches ontologiques plus anciennes et assurément incomparables par la dignité, que l'on compare des passages ontologiques du *Parménide* de *Platon* ou le chapitre 4 du livre VII de la *Métaphysique* d'*Aristote* avec un chapitre narratif de *Thucydide*, et l'on verra à quel point étaient inouïes les formulations que les Grecs se virent imposer par leurs philosophes. Or là où les forces sont sensiblement moindres et, de surcroît, le domaine d'être à ouvrir bien plus difficile ontologiquement que celui qui s'offrait aux Grecs, le caractère circonstancié de la conceptualité et la dureté de l'expression ne peuvent que s'accroître.

## *§ 8. Plan de l'ouvrage.*

La question du sens de l'être est la plus universelle et la plus vide ; toutefois, elle contient en même temps la possibilité d'être individuée de manière plus aiguë sur le *Dasein* singulier. L'obtention du concept fondamental d'« être » et l'esquisse de la conceptualité ontologique par lui exigée, ainsi que de ses modifications nécessaires, ont besoin d'un fil conducteur concret. L'universalité du concept d'être n'est pas contradictoire avec la « spécialité » de l'enquête, c'est-à-dire avec une percée jusqu'à lui qui emprunte le chemin d'une interprétation spéciale d'un étant déterminé, le *Dasein*, où doit être conquis l'horizon pour la compréhension et l'explicitation possible de l'être. Mais cet étant lui-même est en soi « historial », de telle sorte que l'éclairage ontologique le plus propre de cet étant devient nécessairement une interprétation « historique ».

L'élaboration de la question de l'être se subdivise en deux tâches, auxquelles correspondent respectivement les deux parties du présent essai :

*Première partie* : l'interprétation du *Dasein* par rapport à la temporalité et l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être.

*Deuxième partie* : traits fondamentaux d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie au fil conducteur de la problématique de l'être-temporal.

La première partie se divise en trois sections :

1. L'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein*.

2. *Dasein* et temporalité.

3. Temps et être.

De même pour la seconde partie, ainsi divisée :

1. La doctrine *kantienne* du schématisme et du temps comme étape préparatoire d'une problématique de l'être-temporal.

2. Les fondations ontologiques du *cogito sum* de *Descartes* et la reprise de l'ontologie médiévale dans la problématique de la *res cogitans*.

3. Le traité d'Aristote sur le temps comme *discrimen* de la base phénoménale et des limites de l'ontologie antique.

# PREMIÈRE PARTIE:

# L'INTERPRÉTATION DU DASEIN PAR RAPPORT A LA TEMPORALITÉ ET L'EXPLICATION DU TEMPS COMME HORIZON TRANSCENDANTAL DE LA QUESTION DE L'ÊTRE.

# PREMIÈRE SECTION:

# L'ANALYSE-FONDAMENTALE PRÉPARATOIRE DU DASEIN

L'interrogé primaire dans la question du sens de l'être est l'étant qui a le caractère du *Dasein*. L'analytique existentiale préparatoire du *Dasein* a elle-même besoin, conformément à sa spécificité, d'être préalablement esquissée et délimitée par rapport à des recherches apparemment équivalentes (chapitre 1). Puis, compte tenu du point de départ fixé à cette recherche, il convient de libérer dans le *Dasein* une structure-fondamentale : l'être-au-monde (chapitre II). Cet « *a priori* » de l'interprétation du *Dasein* n'est point une déterminité composite, mais une structure originellement et constamment totale. Toutefois, elle procure des points de vue divers sur les moments qui la constituent. Tout en maintenant le regard constamment fixé sur la totalité à chaque fois première de cette structure, il faut discerner phénoménalement ces moments. Aussi l'analyse prendra-t-elle successivement pour objet : le monde en sa mondanéité (chapitre III), l'être-au-monde comme être-avec et être-soi-même (chapitre IV), l'être-à... comme tel (chapitre V). Sur la base de l'analyse de cette structure fondamentale, une indication provisoire de l'être du *Dasein* deviendra possible. Son sens existential est le *souci* (chapitre VI).

# CHAPITRE PREMIER

# L'EXPOSITION DE LA TÂCHE D'UNE ANALYSE PRÉPARATOIRE DU *DASEIN*

### *§ 9. Le thème de l'analytique du Dasein.*

L'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est *à chaque fois* mien. Dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être. En tant qu'étant de cet être, il est remis à son propre être. C'est de son *être* même que, pour cet étant, il y va à chaque fois. Or deux conséquences résultent de cette caractérisation du *Dasein* :

1. L'« essence » de cet étant réside dans son (avoir-) à-être. Le *quid* (*essentia*) de cet étant, pour autant que l'on puisse en parler, doit nécessairement être conçu à partir de son être (*existentia*). C'est alors justement la tâche ontologique que de montrer que, si nous choisissons pour désigner l'être de cet étant le terme d'existence, ce titre n'a point, ne peut avoir la signification ontologique du terme traditionnel d'*existentia* ; *existentia* signifie ontologiquement autant qu'*être-sous-la-main*, un mode d'être qui est essentiellement étranger à l'étant qui a le caractère du *Dasein*. Pour éviter la confusion, nous utiliserons toujours à la place du titre *existentia* l'expression interprétative d'*être-sous-la-main*, réservant au seul *Dasein* la détermination d'être de l'existence.

*L'« essence » du* Dasein *réside dans son existence*. Les caractères de cet étant qui peuvent être dégagés ne sont donc pas des « propriétés » sous-la-main d'un étant sous-la-main présentant telle ou telle « figure », mais, uniquement, des guises à chaque fois possibles pour lui d'être. Tout être-ainsi-ou-ainsi de cet étant est primairement être. C'est pourquoi le titre « *Dasein* » par lequel nous désignons cet étant n'exprime pas son *quid*, comme dans le cas de la table, de la maison, de l'arbre, mais l'être.

2. L'être *dont* il y va pour cet étant en son être est à chaque fois mien. Le *Dasein* ne saurait donc jamais être saisi ontologiquement comme un cas ou un exemplaire d'un genre de l'étant en tant que sous-la-main. A cet étant-ci, son être est « indifférent », ou, plus précisément, il « est » de telle

manière que son être ne peut lui être ni indifférent ni non indifférent. L'advocation du *Dasein*, conformément au caractère de *mienneté* de cet étant, doit donc toujours inclure le pronom *personnel* : « je suis », « tu es ».

Et le *Dasein*, derechef, est à chaque fois mien en telle ou telle guise déterminée d'être. Il s'est toujours déjà en quelque façon décidé en quelle guise le *Dasein* est à chaque fois mien. L'étant pour lequel en son être il y va de cet être même se rapporte à son être comme à sa possibilité la plus propre. Le *Dasein* est à chaque fois sa possibilité, il ne l'« a » pas sans plus de manière qualitative, comme quelque chose de sous-la-main. Et c'est parce que le *Dasein* est à chaque fois essentiellement sa possibilité que cet étant peut se « choisir » lui-même en son être, se gagner, ou bien se perdre, ou ne se gagner jamais, ou se gagner seulement « en apparence ». S'être perdu ou ne s'être pas encore gagné, il ne le peut que pour autant que, en son essence, il est un *Dasein authentique* possible, c'est-à-dire peut être à lui-même en propre. Les deux modes d'être de l'*authenticité* et de l'*inauthenticité* — l'une et l'autre expressions étant choisies terminologiquement et au sens strict du terme — se fondent dans le fait que le *Dasein* est en général déterminé par la mienneté. Cependant, l'inauthenticité du *Dasein* ne signifie point par exemple un « moins »-être ou un degré d'être « plus bas ». Elle peut au contraire déterminer le *Dasein* selon sa concrétion la plus pleine, dans sa capacité d'être occupé, stimulé, intéressé, réjoui.

Les deux caractères du *Dasein* qu'on a esquissés : la primauté de l'« *existentia* » sur l'*essentia*, la mienneté, indiquent déjà qu'une analytique de cet étant est convoquée devant une région phénoménale spécifique. Cet étant n'a pas, n'a jamais le mode d'être de l'étant qui est seulement sous-la-main à l'intérieur du monde. Par conséquent, il ne peut pas non plus être thématiquement prédonné à la façon dont on « trouve » un étant sous-la-main. Sa prédonation correcte va si peu de soi que la déterminer constitue déjà une pièce essentielle de l'analytique ontologique de cet étant. De l'accomplissement sûr de la prédonation convenable de cet étant dépend la possibilité de porter en général l'être de cet étant à la

compréhension. Quelque provisoire que soit l'analyse, elle exige toujours déjà que le point de départ correct soit assuré.

Le *Dasein* se détermine à chaque fois en tant qu'étant à partir d'une possibilité qu'il est et qu'en son être il comprend d'une manière ou d'une autre. Tel est le sens formel de la constitution d'existence du *Dasein*. Or il en résulte, pour l'interprétation *ontologique* de cet étant, la consigne de développer la problématique de son être à partir de l'existentialité de son existence. Ce qui toutefois ne peut pas signifier une construction du *Dasein* à partir d'une idée concrète possible de l'existence. Le *Dasein* ne doit justement pas, au départ de l'analyse, être interprété selon la différenciation caractéristique d'un exister déterminé, mais mis à découvert dans l'indifférence de son de-prime-abord-et-le-plus-souvent. Cette indifférence de la quotidienneté du *Dasein n*'est *pas rien*, mais un caractère phénoménal positif de cet étant. C'est en provenance de ce mode d'être et en retournant à lui que tout exister est comme il est. Cette indifférence quotidienne du *Dasein*, nous l'appelons *médiocrité*.

C'est parce que la quotidienneté médiocre ou moyenne constitue le « de-prime-abord » de cet étant que l'on n'a cessé et que l'on ne cesse de la *perdre de vue* dans l'explication du *Dasein*. Ce qui est ontiquement le plus proche et le mieux connu est ontologiquement le plus lointain, l'inconnu, ce dont la signification ontologique échappe constamment. Lorsque *Augustin* demande : « Quid autem propinquius meipso mihi ? », et doit répondre : « ego certe laboro hic et laboro in meipso : factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii »[43][1], cela ne vaut pas seulement de l'opacité ontique et préontologique du *Dasein*, mais, à un degré bien plus haut, de la tâche ontologique, non seulement de ne pas manquer, mais encore de rendre positivement accessible cet étant en son mode d'être phénoménalement le plus proche.

Mais la quotidienneté médiocre du *Dasein* ne doit pas être prise pour un simple « aspect ». Même en elle, et même dans le mode de l'inauthenticité, se trouve *a priori* la structure de l'existentialité. Même en elle il y va pour le *Dasein*, selon une guise déterminée, de son être, auquel il se rapporte sur le mode de la quotidienneté médiocre, fût-ce seulement sur le mode de la fuite *devant* et de l'oubli *de* cet être.

Néanmoins, l'explication du *Dasein* en sa quotidienneté médiocre ne se borne pas à fournir par exemple de simples structures moyennes au sens d'une indétermination confuse. Ce qui est ontiquement selon la guise de la médiocrité peut très bien, ontologiquement, être saisi dans des structures prégnantes, qui ne se distinguent point structurellement de déterminations ontologiques de l'être *authentique* du *Dasein*.

Tous les éléments d'explication apportés par l'analytique du *Dasein* sont conquis du point de vue de sa structure d'existence. Comme ils se déterminent à partir de l'existentialité, nous appelons les caractères d'être du *Dasein* des *existentiaux*. Ils doivent être nettement séparés des déterminations d'être propres à l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, et que nous nommons *catégories*. Cette dernière expression est alors reprise et maintenue dans sa signification ontologique primaire. L'ontologie antique prend pour sol exemplaire de son explicitation de l'être l'étant qui fait encontre à l'intérieur du monde. Le mode d'accès à cet étant est le □□□□□, ou le □□□□□. C'est en lui que l'étant fait encontre. Mais l'être de cet étant doit devenir saisissable en un □□□□□□ (faire-voir) privilégié, de telle manière que cet être devienne d'emblée intelligible comme ce qu'il est — ce qu'il est déjà en tout étant. L'advocation toujours déjà préalable de l'être dans le « parler de » (□□□□□) l'étant est le □□□□□□□□□□□□□□. Ce mot signifie d'abord : accuser publiquement, imputer quelque chose à quelqu'un à la face de tous. Employé ontologiquement, le terme veut dire : imputer pour ainsi dire à l'étant ce qu'il est toujours déjà en tant qu'étant, c'est-à-dire le faire voir à tous en son être. Ce qui est aperçu et visible en un tel voir, ce sont les □□□□□□□□□□□. Elles embrassent les déterminations aprioriques de l'étant tel qu'il est diversement advocable et discutable dans le □□□□□. Existentiaux et catégories sont les deux formes fondamentales possibles de caractères d'être. L'étant qui leur correspond requiert une guise d'interrogation primaire à chaque fois distincte : l'étant est un *qui* (existence) ou un *quoi* (être-sous-la-main au sens le plus large). Quelle est la connexion entre ces deux types de caractères d'être ? Il n'est possible d'en traiter qu'à l'intérieur de l'horizon une fois clarifié de la question de l'être.

Il à déjà été suggéré dans l'introduction que l'analytique existentiale du *Dasein* contribue également à promouvoir une tâche dont l'urgence est à peine moindre que celle de la question de l'être elle-même : la libération de *l'a priori qui* doit nécessairement devenir visible pour que la question « qui est l'homme ? » puisse recevoir une élucidation philosophique. L'analytique existentiale est *préalable* à toute psychologie, anthropologie, et même biologie. Une délimitation de l'analytique par rapport à ces recherches possibles sur le *Dasein* peut contribuer à en définir encore plus nettement le thème. En même temps, la nécessité s'en trouvera démontrée de manière encore plus forte.

### *§ 10. Délimitation de l'analytique du Dasein par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie.*

Après une première esquisse du thème d'une recherche, il demeure toujours opportun d'en proposer une caractérisation négative, même si des précisions concernant ce qu'il ne faut pas faire risquent de devenir facilement stériles. On se propose de montrer que les interrogations et les recherches jusqu'ici de mise au sujet du *Dasein*, quelle qu'en soit la fécondité matérielle, manquent le problème authentique, *philosophique*, donc qu'aussi longtemps qu'elles persistent à le manquer, elles ne sauraient prétendre *pouvoir* même en général réaliser ce qu'au fond elles poursuivent. Nos délimitations de l'analytique existentiale par rapport à l'anthropologie, à la psychologie et à la biologie demeurent relatives à la seule question fondamentalement ontologique. Du point de vue de la « théorie de la science », elles demeurent nécessairement insuffisantes, ne serait-ce que parce que la structure scientifique des disciplines citées — ce qui ne veut pas dire le « sérieux scientifique » de ceux qui travaillent à les promouvoir — est devenue aujourd'hui radicalement problématique, et qu'elle a besoin des impulsions nouvelles qui doivent jaillir de la problématique ontologique.

Il est possible, en s'orientant historiquement, de clarifier ainsi l'intention de l'analytique existentiale : *Descartes*, à qui l'on attribue la découverte du *cogito sum* comme point de départ du questionnement philosophique moderne, a examiné — dans certaines limites — le *cogitare* de l'*ego*. En revanche, il laisse le *sum* totalement inélucidé, quand bien même il le pose tout aussi originellement que le *cogito*. L'analytique pose la question ontologique de l'être du *sum*. C'est seulement si celui-ci est déterminé que le mode d'être des *cogitationes* devient saisissable.

Du reste, cette exemplification historique de l'intention de l'analytique risque en même temps d'égarer. Car l'une de ses premières

tâches sera de montrer que la position initiale d'un moi ou d'un sujet d'emblée donné manque radicalement la réalité phénoménale du *Dasein*. Toute idée de « sujet » persiste — à moins qu'elle n'ait été clarifiée par une détermination ontologique fondamentale préalable — à poser *ontologiquement* le *subjectum* (□□□□□□□□□□□□), et cela quelle que soit l'énergie avec laquelle on se défend, sur le plan ontique, de toute « substantialisation de l'âme » ou « chosification de la conscience ». Mais il est tout d'abord besoin d'assigner à la choséité elle-même sa provenance ontologique si l'on veut pouvoir poser la question de savoir ce qu'il faut comprendre *positivement* par un *être* non chosifié du sujet, de l'âme, de la conscience, de l'esprit de la personne. Car si tous ces titres nomment autant de domaines phénoménaux déterminés et « explorables », leur usage ne va jamais sans une indifférence remarquable à s'enquérir de l'être de l'étant ainsi désigné. Ce n'est donc point l'effet d'un arbitraire dans la terminologie si nous évitons ces titres, ainsi que les expressions de « vie » et d'« homme », pour désigner l'étant que nous sommes nous-mêmes.

Par ailleurs, la tendance bien comprise de toute « philosophie de la vie » scientifique et sérieuse — l'expression a autant de sens que « botanique des plantes » — contient implicitement la tendance à une compréhension de l'être du *Dasein*. Mais l'on ne peut pas ne pas remarquer, et c'est là un défaut fondamental de cette philosophie, que la « vie » elle-même n'y est point prise comme problème ontologique en tant que mode d'être déterminé.

La question de la « vie » n'a jamais cessé de tenir en haleine les recherches de *W. Dilthey,* qui s'efforce de comprendre la connexion structurelle et génétique des « vécus » à partir du tout de cette « vie » dont ils forment le tissu. Toutefois, s'il faut attribuer une pertinence philosophique à sa « psychologie comme science de l'esprit », celle-ci ne consiste pas dans son refus de s'orienter sur des éléments et des atomes psychiques et de morceler la vie de l'âme, mais bien plutôt dans le fait que Dilthey, en tout cela et avant tout, était en chemin vers la question de la « vie ». Naturellement, c'est sur ce point également que se manifestent de la manière la plus nette les limites de sa problématique, et de la conceptualité où il était obligé de l'exprimer. Ces limites, tous les courants

du « personnalisme » déterminés par *Dilthey* et *Bergson*, toutes les tendances en direction d'une anthropologie philosophique les partagent avec eux. Même l'interprétation phénoménologique de la personnalité, pourtant bien plus radicale et clairvoyante, ne parvient pas à atteindre la dimension de la question de l'être du *Dasein*. Toutes réserves faites sur leurs différences en ce qui concerne le mode de questionnement et d'exécution, ainsi que l'orientation de la conception du monde, les interprétations de la personnalité par *Husserl*[44][1] et *Scheler* s'accordent négativement en ceci que l'une et l'autre ne posent plus la question de l'« être-personne » lui-même. Nous choisissons comme exemple l'interprétation de *Scheler*, non seulement parce qu'elle est littérairement accessible[45][2], mais parce que *Scheler* accentue expressément l'être-personne en tant que tel et cherche à le déterminer en dissociant l'être spécifique des actes de toute réalité « psychique ». La personne, selon Scheler, ne peut être pensée en aucun cas comme une chose ou une substance, elle « est bien plutôt l'unité immédiatement co-vécue du "vivre" — non pas une chose simplement pensée derrière et hors de ce qui est immédiatement vécu »[46][3]. La personne n'est pas un être substantiel chosique. En outre, l'être de la personne ne peut s'épuiser à être le sujet d'actes rationnels réglés par une certaine légalité.

La personne n'est pas une chose, n'est pas une substance, n'est pas un objet. On souligne ainsi ce que Husserl[47][4] suggère, lorsqu'il exige pour l'unité de la personne une constitution essentiellement autre que pour les choses naturelles. Ce que *Scheler* dit de la personne, il le formule également à propos des actes : « Mais jamais un acte n'est aussi objet ; car il appartient à l'essence de l'être des actes de n'être vécus que dans l'accomplissement lui-même et d'être donnés [seulement] dans la réflexion[48][1] ». Les actes sont quelque chose de non-psychique. Il appartient à l'essence de la personne de n'exister que dans l'accomplissement des actes intentionnels, elle *n*'est donc essentiellement *pas* un objet. Toute objectivation psychique, donc toute saisie des actes comme quelque chose de psychique, est identique à une dépersonnalisation. La personne est toujours donnée comme ce qui accomplit des actes intentionnels qui sont liés par l'unité d'un sens. L'être psychique n'a donc rien à voir avec l'être-personne. Les actes sont

accomplis, la personne est ce qui les accomplit. Mais quel est le sens ontologique de cet « accomplir », comment doit-on déterminer dans un sens ontologique positif le mode d'être de la personne ? En fait, l'interrogation critique ne peut en rester là. Car ce qui est en question, c'est l'être de l'homme tout entier, tel qu'on a coutume de le saisir comme unité à la fois corporelle, psychique et spirituelle. Le corps, l'âme, l'esprit, ces termes peuvent à nouveau désigner des domaines phénoménaux que l'on peut prendre pour thèmes séparés de recherches déterminées ; dans certaines limites, l'indétermination ontologique de ces domaines peut rester sans importance. Cependant, dans la question de l'être de l'homme, il est exclu d'obtenir celui-ci par la simple sommation des modes d'être — qui plus est encore en attente de détermination — du corps, de l'âme et de l'esprit. Même une tentative qui voudrait suivre une telle voie ontologique ne pourrait s'empêcher de présupposer une idée de l'être du tout. Ce qui cependant défigure et fourvoie la question fondamentale de l'être du *Dasein,* c'est l'orientation persistante sur l'anthropologie antico-chrétienne, dont même le personnalisme et la philosophie de la vie manquent d'apercevoir combien les fondements ontologiques en sont insuffisants. Cette anthropologie traditionnelle inclut :

1. La définition de l'homme : □□□̣□□□□□□̣□□□□ interprétée comme : *animal rationale*, être vivant raisonnable. Mais le mode d'être du □□□̣□ est ici entendu au sens de l'être-sous-la-main et de la survenance. Quant au □□□□□, il constitue un équipement de dignité supérieure, mais le mode d'être en demeure tout aussi obscur que celui de l'étant ainsi composé.

2. L'autre fil conducteur pour la détermination de l'être et de l'essence de l'homme est *théologique* : □□□ □□□□□ □ □□□□ : □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□ □□□ □□□□□□ □□□□□□□□□ □□□ □□□ □□□□□□□□□, « faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem »[49]2. C'est à partir de ce texte que l'anthropologie théologique chrétienne, reprenant en même temps à son compte la définition antique, élabore une interprétation de l'étant que nous appelons homme. Mais tout comme l'être de Dieu, de même, c'est avec les moyens de l'ontologie antique que l'être de l'ens finitum est interprété ontologiquement. Au cours des temps modernes, la définition chrétienne a

été déthéologisée. Cependant l'idée de la « transcendance », selon laquelle l'homme est quelque chose qui tend à se dépasser soi-même, jette ses racines dans la dogmatique chrétienne, dont nul ne dira qu'elle se soit jamais fait un problème ontologique de l'être de l'homme. Cette idée de transcendance, d'après laquelle l'homme est plus qu'un être intelligent, a exercé son influence à travers diverses métamorphoses. On peut en illustrer la provenance par les citations suivantes : « His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus *transcenderet* usque ad Deum et aeternam felicitatem »[50]1. « Denn dass der Mensch sin *ufsehen hat* uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, dass er nach siner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee *nachschlägt,* etwas *zuzugs* zu jm hat, das alles on zwyfel darus flüsst, dass er nach der *bildnus* Gottes geschaffen ist »[51]2.

Les origines essentielles de l'anthropologie traditionnelle, la définition grecque et le fil conducteur théologique, indiquent que, par-delà la détermination d'essence de l'étant « homme », la question de son être demeure oubliée, et que cet être est bien plutôt conçu comme « allant de soi » au sens de l'*être-sous-la-main* des autres choses créées. Dans l'anthropologie moderne, ces deux fils conducteurs s'enchevêtrent avec le point de départ méthodique pris dans la *res cogitans*, la conscience, le tissu des vécus. Mais comme les *cogitationes* demeurent tout aussi indéterminées ontologiquement, quand elles ne sont à nouveau prises tacitement pour « allant de soi » comme quelque chose de « donné » dont l'être n'est soumis à aucune question, la problématique anthropologique reste indécise en ses fondations ontologiques décisives.

Ce qui ne vaut pas moins de la « *psychologie* », dont on ne saurait méconnaître aujourd'hui les tendances anthropologiques. Le défaut d'un fondement ontologique ne saurait non plus être compensé en insérant anthropologie et psychologie dans une *biologie* générale. Il n'est possible de comprendre et de saisir la biologie comme « science de la vie » que pour autant qu'elle est fondée — sans y être fondée exclusivement — dans l'ontologie du *Dasein*. La vie est un mode d'être spécifique, mais il n'est essentiellement accessible que dans le *Dasein*. L'ontologie de la vie

s'accomplit sur la voie d'une interprétation privative ; elle détermine ce qui doit être pour que puisse être quelque chose qui ne serait « plus que vie ». La vie n'est pas un pur être-sous-la-main, ni, encore, un *Dasein*. Et le *Dasein*, inversement, ne peut en aucun cas être déterminé en affirmant qu'il est vie (ontologiquement indéterminée), plus que quelque chose d'autre.

En soulignant l'absence de toute réponse univoque et assez fondée ontologiquement à la question du *mode d'être* de l'étant que nous sommes nous-mêmes du côté de l'anthropologie, de la psychologie et de la biologie, nous ne portons aucun jugement sur le travail positif de ces disciplines. D'autre part, il faut constamment se rappeler qu'il n'est pas question d'induire après coup et hypothétiquement ces fondements ontologiques absents à partir du matériel empirique de ces disciplines, puisque au contraire ces fondements sont toujours déjà là dès l'instant que du matériel empirique est seulement *rassemblé*. Que la recherche positive n'aperçoive point ces fondements et les prenne pour allant de soi, cela ne prouve nullement qu'ils ne sont pas à la base de cette recherche, et qu'ils ne posent problème dans un sens bien plus radical que ne peut l'être une thèse de la science positive[52][1].

### *§ 11. L'analytique existentiale et l'interprétation du Dasein primitif. Les difficultés de l'obtention d'un « concept naturel du monde ».*

L'interprétation du *Dasein* en sa quotidienneté n'est pas pour autant identique à la description d'un degré primitif du *Dasein* tel que l'anthropologie peut nous en procurer empiriquement la connaissance. *La quotidienneté ne se confond pas avec la primitivité.* La quotidienneté est bien plutôt un mode d'être du *Dasein* même lorsque et justement lorsqu'il se meut au sens d'une culture hautement développée et différenciée. D'autre part, le *Dasein* primitif possède lui aussi ses possibilités d'être non-quotidien, il a sa quotidienneté spécifique. L'orientation de l'analyse du *Dasein* sur la « vie des peuples primitifs » peut certes avoir une signification méthodique positive dans la mesure où des « phénomènes primitifs » sont souvent moins recouverts et compliqués par une auto-interprétation déjà établie du *Dasein* en question. Le *Dasein* primitif parle souvent plus directement à partir d'une identification originelle aux « phénomènes » (au sens pré-phénoménologique du terme). Une conceptualité malhabile et grossière à notre point de vue peut être féconde pour un dégagement authentique des structures ontologiques des phénomènes.

Jusqu'ici cependant, c'est l'ethnologie qui met à notre disposition la connaissance des primitifs. Or il se trouve que l'ethnologie, dès qu'elle entreprend d'« enregistrer » son matériel, de le trier et de l'élaborer, se meut dans des préconceptions et des interprétations du *Dasein* humain comme tel, et il n'est nullement assuré que la psychologie quotidienne, voire la psychologie et la sociologie scientifiques que l'ethnologue met à contribution, offrent la garantie scientifique d'une possibilité d'accès, d'une interprétation et d'une présentation adéquates des phénomènes à explorer. Nous retrouvons ici la même situation que dans le cas des disciplines précédemment citées. L'ethnologie présuppose déjà une analytique suffisante du *Dasein* comme fil conducteur. Mais comme les

sciences positives ne « peuvent » ni ne doivent attendre que se soit achevé le travail ontologique de la philosophie, la poursuite de la recherche s'accomplira non pas comme un « progrès », mais comme une *répétition* et une purification ontologiquement plus clairvoyante de ce qui aura été ontiquement découvert[53][1].

Si facile qu'il soit de délimiter formellement la problématique ontologique par rapport à la recherche ontique, l'exécution, et avant tout le *point de départ* d'une analytique existentiale du *Dasein* ne vont pas sans difficultés. En effet, sa tâche inclut une exigence qui tourmente depuis longtemps la philosophie, sans qu'elle soit pourtant jamais parvenue à la satisfaire : *l'élaboration de l'idée d'un « concept naturel du monde »*. La richesse aujourd'hui disponible des connaissances concernant les cultures et les formes du *Dasein* les plus diverses et les plus éloignées paraît favorable à la réussite d'une telle entreprise. Pourtant, ce n'est là qu'une apparence, et cette abondance de connaissances risque en réalité de nous induire à méconnaître le véritable problème. De lui-même, un comparatisme ou un typologisme syncrétique ne peut prétendre apporter une authentique connaissance d'essence ; pas davantage qu'il ne suffit de maîtriser le divers en le classifiant pour acquérir une compréhension effective du matériel ainsi mis en ordre. Le vrai principe de l'ordre a sa teneur philosophique propre que la pratique ordonnatrice, bien loin de l'avoir découvert, a toujours déjà présupposée. Ainsi, pour mettre en ordre des conceptions du monde, est-il besoin de l'idée explicite du monde en général. Et s'il est vrai que le « monde » est lui-même un constituant du *Dasein*, alors l'élaboration conceptuelle du phénomène du monde exige un aperçu dans les structures fondamentales du *Dasein*.

Les indications positives et négatives de ce premier chapitre avaient pour but de mettre sur la bonne voie la compréhension de la tendance et de l'attitude questionnante de l'interprétation qui suit. L'ontologie ne saurait apporter de contribution qu'indirecte à la promotion des disciplines positives constituées. Elle possède son but autonome, s'il est vrai que la question de l'être, par-delà la prise de connaissance de l'étant, est l'aiguillon de toute recherche scientifique.

# CHAPITRE II

# L'ÊTRE-AU-MONDE EN GÉNÉRAL COMME CONSTITUTION FONDAMENTALE DU *DASEIN*

### *§ 12. Esquisse préparatoire de l'être-au-monde à partir de l'orientation sur l'être-à... comme tel.*

Au cours de nos élucidations préparatoires (§ 9), nous avons déjà discerné un certain nombre de caractères d'être, qui doivent jeter sur la suite de notre recherche une lumière sûre, mais n'obtiendront en même temps leur concrétion structurale que de cette recherche même. Le *Dasein* est l'étant qui, se comprenant en son être, se rapporte à cet être[54]*. Ainsi est indiqué le concept formel d'existence. Le *Dasein* existe. Le *Dasein*, en outre, est l'étant que je suis à chaque fois moi-même. Au *Dasein* existant appartient la mienneté comme condition de possibilité de l'authenticité et de l'inauthenticité. Le *Dasein* existe à chaque fois en l'un de ces modes, ou dans leur indifférence modale.

Toutefois, ces déterminations d'être du *Dasein* doivent désormais être aperçues et comprises *a priori* sur la base de la constitution d'être que nous appelons *l'être-au-monde*. Le point de départ correct de l'analytique du *Dasein* consiste dans l'explicitation de cette constitution.

L'expression complexe « être-au-monde » indique en sa formation même que c'est un phénomène *unitaire* qui est visé par là. Cette donnée primaire doit être aperçue en son tout. L'indissolubilité en parcelles subsistantes n'exclut point une pluralité de moments structurels constitutifs de cette constitution. Le phénomène indiqué par cette expression autorise en fait une triple perspective. Il est permis, tout en maintenant d'emblée la totalité du phénomène, d'y dégager :

1. Le « *au-monde* » : par rapport à ce moment, s'impose la tâche de s'enquérir de la structure ontologique du « monde » et de déterminer l'idée de la *mondanéité* comme telle (chapitre III de la présente section).

2. L'*étant* qui est selon la guise de l'être-au-monde. S'enquérir de lui, c'est s'enquérir de ce que nous interpellons dans la question « qui ? » Une

mise en lumière phénoménologique doit permettre de déterminer qui est sur le mode de la quotidienneté médiocre du *Dasein* (chapitre IV).

3. *L'être-à...* comme tel ; la constitution ontologique de l'inhérence doit être mise en évidence (chapitre V). Toute mise en relief de l'un de ces moments constitutifs ne peut aller sans celle des autres, autrement dit : sans un aperçu, à chaque fois, sur le tout du phénomène. Si cependant l'être-au-monde est une constitution a *priori* nécessaire du *Dasein*, il s'en faut de beaucoup qu'elle suffise à déterminer pleinement son être[55]*. Avant d'engager l'analyse thématique particulière des trois phénomènes à l'instant distingués, il convient donc, afin de lui procurer une orientation, de caractériser le dernier moment constitutif cité.

Que veut-il dire *être à...* ? Immédiatement, nous ajoutons à cette expression son complément : être « au-monde », et nous inclinons à comprendre cet être-à... comme un « être dans... »[56]*. Ce dernier terme nomme le mode d'être d'un étant qui est « dans » un autre comme l'eau « dans » le verre, le vêtement « dans » l'armoire. Par le mot *in*, nous comprenons d'abord le rapport de deux étants étendus « dans » l'espace du point de vue de leur lieu dans cet espace. Eau et verre, vêtement et armoire sont tous deux de la même façon « dans » l'espace, « en » un lieu. De plus, cette relation d'être peut être prolongée ; par exemple : le banc est dans la salle de cours, la salle dans l'Université, l'Université dans la ville, etc., bref, le banc est « dans l'espace mondial ». Ces divers étants dont on peut ainsi déterminer l'être-l'un-« dans »-l'autre ont tous le même et unique mode d'être de l'être-sous-la-main, en tant que choses survenant « à l'intérieur » du monde. L'être-sous-la-main « dans » un étant sous-la-main, l'être-ensemble-sous-la-main-avec quelque chose ayant le même mode d'être au sens d'un rapport déterminé de lieu, ce sont là des caractères que nous qualifiions de *catégoriaux*, qui appartiennent à l'étant n'ayant pas le mode d'être du *Dasein*.

L'être-à... au contraire, désigne une constitution d'être du *Dasein*, c'est un *existential*. Ce qui revient à dire que l'expression ne saurait évoquer l'être-sous-la-main d'une chose corporelle (corps humain) « dans » un étant sous-la-main. L'être-à... nomme si peu une « inclusion » spatiale d'étants sous-la-main que le mot « *in* », à l'origine, ne signifie

même pas une relation spatiale comme celle qu'on vient de citer[57][1] ; « *in* » provient de « *innan* – », habiter, avoir séjour ; « *an* » signifie : je suis habitué à, familier de, j'ai coutume de... ; le mot a le sens de *colo*, c'est-à-dire *habito* et *diligo*. Cet étant auquel appartient l'être-à ... en ce sens, nous le caractérisions comme l'étant que je *suis* à chaque fois moi-même. L'expression « *bin* » (« suis ») est patente du mot « *bei* » (« auprès de ») ; « *ich bin* » (je suis) signifie derechef j'habite, je séjourne auprès de — du monde tel qu'il m'est familier. *Sein* (être) en tant qu'infinitif du « *ich bin* » (je suis), c'est-à-dire compris comme existential, veut dire habiter auprès de.... être familier de... *L'être-à... est donc l'expression existentiale formelle de l'être du* Dasein *en tant qu'il a la constitution essentielle de l'être-au-monde*.

L'« être-auprès » du monde, au sens — encore à préciser — de l'identification au monde est un existential fondé dans l'être-à... Comme il y va dans ces analyses du *discernement* d'une structure d'être originelle du *Dasein*, dont la teneur phénoménale doit gouverner l'articulation des concepts d'être, et comme cette structure est foncièrement insaisissable à l'aide des catégories ontologiques traditionnelles, il convient donc de considérer de plus près ce phénomène de l'« être-auprès ». Ce que nous ferons en le distinguant à nouveau d'un rapport d'être essentiellement autre ontologiquement c'est-à-dire, catégorial — que nous exprimons linguistiquement de la même manière. De telles différences ontologiques fondamentales, trop aisées à effacer, nous ne devons jamais hésiter à accomplir *expressément* l'évocation phénoménologique, fût-ce au risque d'élucider des « évidences ». L'état de l'analytique ontologique montre cependant que, bien loin d'avoir réussi à nous « emparer » assez solidement de ces évidences, nous n'en interprétons au contraire que rarement le sens d'être, et en possédons plus rarement encore des concepts structurels assurés et adéquats.

L'« être-auprès » du monde en tant qu'existential ne peut en aucun cas signifier de chose survenantes. Un « être-à-côté » d'un étant nommé *Dasein* et d'un autre étant nommé « monde », cela n'existe pas. D'ailleurs, nous avons coutume d'exprimer parfois l'être-ensemble de deux choses sous-la-main en disant : « La table est "auprès" de la porte », « la chaise "touche" le mur ». Mais de « contact », il ne saurait ici être question en

toute rigueur, non seulement parce qu'un examen plus attentif finit toujours par constater l'existence d'un espace intermédiaire entre la chaise et le mur, mais plutôt parce que la chaise ne peut fondamentalement pas toucher le mur, quand bien même l'espace intermédiaire en question s'annulerait. Pour cela, en effet, il faudrait que le mur puisse *faire encontre* « à » la chaise. Un étant ne peut toucher un étant sous-la-main à l'intérieur du monde que s'il a nativement le mode d'être de l'être-à... — que si, avec son *Da-sein*, lui est déjà découvert quelque chose comme un monde à partir duquel de l'étant puisse se manifester dans le contact, pour ainsi devenir accessible en son être-sous-la-main. Deux étants qui sont sous-la-main à l'intérieur du monde et, qui plus est, sont en eux-mêmes *sans-monde* ne sauraient se « toucher », aucun des deux ne peut « *être auprès de* » l'autre. Notre ajout : « et qui de surcroît sont sans-monde » ne doit pas être omis, puisque même un étant qui n'est pas sans-monde — par exemple le *Dasein* lui-même — est sous-la-main « dans » le monde, plus exactement *peut* être *appréhendé* avec un certain droit et dans certaines limites comme seulement sous-la-main. Ce qui exige de faire totalement abstraction de, ou ne pas apercevoir du tout la constitution existentiale de l'être-à... Néanmoins, il n'est pas question de confondre cette appréhension possible du « *Dasein* » comme étant, ou n'étant plus que sous-la-main, avec certain mode d'« être-sous-la-main » *propre* au *Dasein*. Ce mode, en effet, n'est plus accessible à qui fait abstraction des structures spécifiques du *Dasein*, mais au contraire seulement à qui les comprend d'emblée. Le *Dasein* comprend son être le plus propre au sens d'un certain « être-sous-la-main factuel »[58][1]. Et pourtant la « factualité » du fait du *Dasein* propre est ontologiquement sans commune mesure avec la survenance factuelle d'une espèce minérale. La factualité propre au fait du *Dasein*, ce mode en lequel tout *Dasein* est à chaque fois, nous l'appelons sa *facticité*. La structure compliquée de cette déterminité d'être ne peut elle-même être saisie *comme problème* qu'à la lumière d'une élaboration préalable des constituants existentiaux fondamentaux du *Dasein*. Le concept de facticité inclut ceci : l'être-au-monde d'un étant « intramondain », mais d'un étant capable de se comprendre comme lié en son « destin » à l'être de l'étant qui lui fait encontre à l'intérieur de son propre monde.

Tout ce qui importe dans un premier temps est d'apercevoir la différence ontologique séparant l'être-à... comme existential de l'« intériorité » réciproque d'étants sous-la-main comme catégorie. Mais si nous délimitons ainsi l'être-à..., toute forme de « spatialité » n'est pas pour autant déniée au *Dasein*, au contraire : le *Dasein* a lui-même un « être-à-l'espace » propre, mais qui n'est possible quant à lui que *sur la base de l'être-au-monde comme tel*. Il est donc exclu de préciser ontologiquement l'être-à... à l'aide d'une caractérisation ontique, en disant par exemple : l'être-à dans un monde est une propriété spirituelle et la « spatialité » de l'homme est une propriété de sa corporéité [propre], laquelle est toujours en même temps « fondée » par la corporéité [en général]. En effet, parier ainsi serait en revenir à un être-ensemble-sous-la-main d'une chose spirituelle ainsi constituée et d'une chose corporelle, l'être de l'étant ainsi composé n'en demeurant que plus obscur. Seule la compréhension de l'être-au-monde comme structure d'essence du *Dasein* permet de prendre un aperçu sur la *spatialité existentiale* du *Dasein*. Elle seule préserve de manquer, ou d'annuler d'avance cette structure, laquelle annulation est motivée, non certes ontologiquement, mais bel et bien « métaphysiquement » par l'opinion naïve selon laquelle l'homme serait d'abord une chose spirituelle qui serait transportée après coup « dans » un espace.

L'être-au-monde du *Dasein*, avec la facticité qui lui est propre, s'est toujours déjà dispersé ou même disséminé dans des guises déterminées de l'être-à... Il est possible d'illustrer la multiplicité de ces guises de l'être-à... à l'aide de l'énumération suivante : avoir affaire avec quelque chose, produire quelque chose, prendre soin de quelque chose, employer quelque chose, abandonner quelque chose et le laisser perdre, entreprendre, imposer, rechercher, interroger, considérer, discuter, déterminer... A ces guises de l'être-à... est commun un mode d'être qu'il nous faudra déterminer plus précisément : la *préoccupation*. Sont également des guises de la préoccupation les modes *déficients* comme : s'abstenir, omettre, renoncer, se reposer, et enfin tous les modes relatifs à des possibilités de préoccupation que l'on désigne par un « sans plus »[59]*. Le titre de « préoccupation » présente d'abord une signification préscientifique, celle de : exécuter, liquider, « régler » une affaire[60]**. L'expression peut

vouloir dire aussi : se préoccuper de quelque chose au sens de « se procurer quelque chose ». En outre, nous utilisons également l'expression dans la tournure caractéristique : « je suis préoccupé de l'échec possible de cette entreprise ». « Se préoccuper » c'est alors quelque chose comme craindre. Par opposition à ces significations préscientifiques, ontiques, l'expression de « préoccupation » est utilisée dans la présente recherche comme terme (comme existential) servant à désigner l'être d'un être-au-monde possible. Si l'on a choisi ce titre, ce n'est point par exemple parce que le *Dasein* serait d'abord et dans une large mesure économique et « pratique », mais parce que l'être du *Dasein* lui-même doit être manifesté comme *souci*. Cette dernière expression doit à son tour être saisie comme concept structurel ontologique (cf.chapitre VI de cette section). Le « souci » n'a rien à voir avec la « peine », les « ennuis », les « soucis de la vie » qui se rencontrent ontiquement en tout *Dasein.* Ces phénomènes ne sont possibles ontiquement — tout de même que l'« insouciance » et la « sérénité » — que parce que le *Dasein ontologiquement* compris est souci. C'est parce que l'être-au-monde appartient essentiellement au *Dasein* que son être vis-à-vis du monde est essentiellement préoccupation.

L'être-à...., on l'a dit, n'est point une « qualité » que le *Dasein* possède à tel moment ou ne possède pas à tel autre, *sans* laquelle il pourrait *être* aussi bien qu'avec elle. L'homme n'« est » pas, en ayant encore et de surcroît un rapport d'être au « monde », que de temps en temps il exercerait. Le *Dasein* n'est jamais « d'abord » un étant pour ainsi dire « libre-d'être-à... », qui aurait occasionnellement envie d'assumer une « relation » au monde. Assumer de telles relations au monde n'est possible que *parce que* le *Dasein* est comme être-au-monde ce qu'il est. Cette constitution d'être ne prend pas naissance du simple fait qu'en dehors de l'être qui a le caractère du *Dasein* est sous-la-main un autre type d'étant qui se rencontrerait avec lui. « Se rencontrer avec » le *Dasein,* cet autre étant ne le peut que pour autant qu'il peut en général se montrer à partir de lui-même à l'intérieur d'un *monde*.

Le propos souvent cité aujourd'hui : « l'homme a son environnement » ne peut rien signifier ontologiquement tant que cet « avoir » reste indéterminé. L'« avoir » est fondé en sa possibilité dans la constitution existentiale de l'être-à... C'est en étant essentiellement en

cette guise que le *Dasein* peut découvrir expressément l'étant qui lui fait encontre sur le mode du monde ambiant, le connaître, en disposer, *avoir* le « monde ». Le propos ontiquement trivial : « avoir un environnement » pose un problème ontologique. Le résoudre ne réclame rien d'autre que de déterminer d'abord l'être du *Dasein* de manière ontologiquement satisfaisante. Que la biologie — surtout à nouveau depuis *K. E. v. Baer* fasse usage de cette constitution d'être, cela n'autorise pas à taxer son usage philosophique de « biologisme ». Car la biologie, en tant que science positive, n'est pas capable elle non plus de découvrir et de déterminer cette structure — elle est obligée de la présupposer et d'en faire constamment usage. Toutefois, la structure en question ne peut être elle-même explicitée philosophiquement en tant qu'*a priori* de l'objet thématique de la biologie que si elle est préalablement comprise comme structure du *Dasein*. C'est seulement en s'orientant sur la structure ontologique ainsi conçue qu'il est possible, par voie privative, de délimiter aprioriquement la constitution d'être de la « vie ». Aussi bien ontiquement qu'ontologiquement, c'est à l'être-au-monde comme préoccupation que revient la primauté. Cette structure reçoit de l'analytique du *Dasein* son interprétation fondamentale.

Mais, demandera-t-on, la détermination jusqu'ici proposée de cette constitution d'être ne s'enferme-t-elle pas exclusivement dans des énoncés négatifs ? Nous ne cessons d'apprendre ce que cet être-à... présumé si fondamental *n*'est *pas*. Assurément. Cependant, cette prépondérance de la caractérisation négative n'est point fortuite. Elle annonce bien plutôt elle-même la spécificité du phénomène, et par là elle est positive en un sens authentique, adéquat au phénomène lui-même. Si la mise en lumière phénoménologique de l'être-au-monde a le caractère d'un rejet des dissimulations et des recouvrements, c'est *parce que* ce phénomène est toujours déjà « vu » en quelque manière lui-même en tout *Dasein*. Et s'il en est ainsi, c'est *parce qu*'il est une constitution fondamentale du *Dasein*, parce qu'il est toujours déjà ouvert avec son être pour sa compréhension d'être. Néanmoins, le phénomène, la plupart du temps, est toujours déjà aussi radicalement mésinterprété, ou interprété de manière ontologiquement insuffisante. Et pourtant cette modalité même : « voir d'une certaine façon et quand même mésinterpréter le plus souvent » ne se

fonde elle-même en rien d'autre qu'en cette constitution d'être même du *Dasein* conformément à laquelle il se comprend de prime abord lui-même — donc aussi son être-au-monde — à partir de *l'*étant et de l'être de *l'*étant qu'il *n'est pas* lui-même, mais qui lui fait encontre « à l'intérieur » de son monde.

Dans le *Dasein* lui-même, au *Dasein* lui-même cette constitution d'être est toujours déjà en quelque manière « bien connue ». Or à partir du moment où elle doit être effectivement connue, la *connaissance expresse* — en tant que connaissance du monde — se prend justement *elle-même* pour relation exemplaire de l'« âme » au monde[61]*. La connaissance du monde (□□□□□̣ ou l'advocation et la discussion du « monde » (□□□□□) fonctionne par conséquent comme le mode primaire de l'être-au-monde sans que celui-ci soit conçu comme tel. Or comme cette structure d'être demeure ontologiquement inaccessible, mais qu'elle est expérimentée ontiquement comme « relation » entre un étant (monde) et un autre étant (âme), comme enfin l'être est de prime abord compris grâce au point d'appui ontologique de l'étant en tant qu'intramondain, l'on tentera de concevoir cette relation entre les étants cités sur la base de ces étants et conformément au sens de leur être, bref comme être-sous-la-main. L'être-au-monde, bien qu'expérimenté et connu préphénoménologiquement, est rendu *invisible* par une interprétation ontologiquement inadéquate. On ne connaît plus maintenant cette constitution d'être — non sans la considérer comme quelque chose d'« évident » — que sous l'empreinte à elle imposée par l'interprétation inadéquate. Dès lors, elle deviendra ensuite le point de départ « évident » pour les problèmes de théorie de la connaissance ou de « métaphysique de la connaissance ». Car quoi de plus « évident » qu'un tel rapport d'un « sujet » à un « objet », et inversement ? Ce « rapport sujet-objet » doit nécessairement être présupposé. Néanmoins il demeure une présupposition parfaitement fatale, bien que, ou parce qu'inattaquable en sa facticité tant que sa nécessité ontologique et avant tout son sens ontologique sont laissés dans l'ombre.

Comme c'est la connaissance du monde qui, le plus souvent et même exclusivement, représente exemplairement le phénomène de l'être-à..., et cela pas seulement pour la théorie de la connaissance — puisque le

comportement pratique est compris comme le comportement « *non*-théorique » et « athéorique » —, et comme cette primauté du connaître compromet la compréhension de son mode d'être le plus propre, il convient de dégager de manière encore plus aiguë l'être-au-monde par rapport à la connaissance du monde, et de le rendre lui-même visible en tant que « modalité » existentiale de l'être-à...

### *§ 13. Exemplification de l’être-à... à partir d’un mode dérivé :la connaissance du monde.*

Si l’être-au-monde est une constitution fondamentale du *Dasein*, où il se meut non pas seulement en général, mais — sur le mode de la quotidienneté — de façon privilégiée, il doit donc également être toujours déjà expérimenté ontiquement. Un voilement total du phénomène serait d’autant plus inintelligible que le *Dasein* dispose d’une compréhension d’être de lui-même, si indéterminée soit-elle. Néanmoins, dès l’instant que le « phénomène de la connaissance du monde » a été lui-même saisi, il a été soumis à une interprétation « extérieure », formelle. Un signe en est la position, encore usuelle aujourd’hui de la connaissance comme une « relation entre sujet et objet », qui contient en elle autant de « vérité » que de vide. Sujet et objet, cependant, ne coïncident point avec *Dasein* et monde.

Même s’il était licite de déterminer d’abord ontologiquement l’être-à... à partir de l’être-au-monde *connaissant*, la tâche ne s’en imposerait pas moins en premier lieu de caractériser phénoménalement la connaissance comme un être-au-monde et pour le monde. Lorsque l’on réfléchit sur ce rapport d’être, est d’abord donné un étant, nommé nature, au titre de ce qui est connu. Or il est impossible de rencontrer le connaître lui-même à même cet étant. Si le connaître « est » en général, il appartient uniquement à l’étant qui connaît. Seulement, même dans cet étant, la chose-homme, le connaître n’est pas sous-la-main. En tout cas, il n’y est pas constatable extérieurement comme le sont par exemple des propriétés corporelles. Or si le connaître appartient à cet étant mais n’en est pas une propriété extérieure, il doit être « à l’intérieur ». Plus l’on établit univoquement que le connaître est d’abord et proprement « à l’intérieur » et qu’il n’a absolument rien du mode d’être d’un étant physique et psychique, et plus l’on croit progresser sans présupposés dans la question de l’essence de la connaissance et dans l’éclaircissement du rapport entre

sujet et objet. Car c'est alors seulement que peut surgir un problème, c'est-à-dire la question de savoir comment ce sujet connaissant sort de sa « sphère » intérieure, comment il passe dans une sphère « autre et extérieure », comment le connaître peut en général avoir un objet, comment l'objet doit lui-même être pensé pour qu'en fin de compte le sujet le connaisse sans avoir besoin de risquer le saut dans une autre sphère. Mais, quelles que soient les multiples variantes de cette interrogation, toujours demeure tue la question du mode d'être de ce sujet connaissant dont pourtant l'on prend constamment et implicitement toujours déjà l'être pour thème lorsqu'on traite de son connaître. Sans doute, l'on assure à chaque fois que l'intérieur, la « sphère intérieure » du sujet n'est absolument pas pensée comme une « boîte » ou un « enclos ». Mais que signifie positivement l'« intérieur » de l'immanence où le connaître est de prime abord enfermé ? Comment le caractère d'être de cet « être-intérieur » du connaître se fonde-t-il dans le mode d'être du sujet ? Sur ces points, le silence règne. En fait, de quelque manière que cette sphère intérieure soit interprétée, dès l'instant qu'est posée la question de savoir comment le connaître peut réussir à en « sortir » et à conquérir une « transcendance », il apparaît avec éclat que l'on ne peut que trouver le connaître problématique tant que l'on n'a point d'abord clarifié la modalité et l'essence de ce connaître si riche en énigmes.

En adoptant un tel point de départ, on demeure aveugle à ce que la thématisation la plus provisoire du phénomène de la connaissance implique déjà tacitement : le connaître est un mode d'être du *Dasein* comme être-au-monde, il a sa fondation ontique dans cette constitution d'être. A cette invocation de la donnée phénoménale selon laquelle *le connaître est un mode d'être de l'être-au-monde,* on pourrait objecter que pareille interprétation du connaître revient à annuler le problème de la connaissance. Qu'est-ce qui peut bien en effet faire encore problème si l'on *présuppose* que le connaître est déjà auprès de ce monde que pourtant il ne doit atteindre que moyennant la transcendance du sujet ? Mais indépendamment du fait que cette dernière question procède manifestement d'un « point de vue » constructif, non légitimé phénoménalement, quelle instance décidera-t-elle donc de la question de savoir *si* et *en quel sens* doit exister un problème de la connaissance —

quelle instance, sinon le phénomène du connaître lui-même et le mode d'être du connaissant ?

Or si nous demandons maintenant ce qui se montre dans la réalité phénoménale du connaître lui-même, il est constant que le connaître se fonde lui-même préalablement dans un être-déjà-auprès-du-monde essentiellement constitutif de l'être du *Dasein*. Cet être-déjà-auprès ne se réduit nullement à la contemplation béate d'un pur sous-la-main. L'être-au-monde, en tant que préoccupation, est *capté* par le monde dont il se préoccupe. Pour que devienne possible le connaître en tant que détermination considérative du sous-la-main, il est préalablement besoin d'une *déficience* de l'avoir-affaire préoccupé avec le monde. C'est en se retirant de toute production, de tout maniement, etc., que la préoccupation se transporte dans le seul mode d'être-à... alors résiduel : dans le ne-plus-faire-que-séjourner-auprès-de... C'est *sur la base* de ce mode d'être vis-à-vis du monde qui ne laisse plus l'étant intramondain faire encontre que dans son pur *a-spect* (□□□□□c'est *en tant que* forme de ce mode d'être que devient possible un avisement[62]* exprès de l'étant ainsi rencontré. Cet *a*-visement est toujours une orientation déterminée vers.... une visée du sous-la-main. D'emblée, il prélève sur l'étant rencontré un « point de vue ». Un tel avisement revêt lui-même la modalité d'un se-tenir spécifique auprès de l'étant intramondain. Dans ce « *séjour* » — en tant que retrait[63]** de tout maniement ou utilisation — s'accomplit l'accueil[64]*** du sous-la-main. L'accueillir a le mode d'accomplissement de l'*advocation* et de la *discussion* de quelque chose comme quelque chose. Sur la base de cet *expliciter* au sens le plus large, l'accueillir devient un *déterminer*. L'accueilli et le déterminé peut être exprimé dans des propositions, et être conservé et préservé en tant qu'ainsi *énoncé.* Cette conservation accueillante d'un énoncé sur... est elle-même une guise de l'être-au-monde, et ne saurait être interprétée comme un « processus » par lequel un sujet se procure des représentations de quelque chose et les stocke à l'« intérieur » de lui-même, quitte à se demander éventuellement à leur propos comment elles « s'accordent » avec la réalité.

Tandis qu'il s'oriente vers l'étant et qu'il le saisit, le *Dasein* ne sort point de sa sphère intérieure où il serait d'abord enfermé, mais, conformément à son mode d'être originel, il est toujours déjà « dehors »,

auprès d'un étant qui lui fait encontre dans le monde à chaque fois déjà découvert. Quant au séjour déterminant auprès de l'étant à connaître, il n'est pas davantage un abandon de la sphère intérieure : même en cet « être-dehors » auprès de l'objet, le *Dasein* est « à l'intérieur », mais en ce sens précis que c'est lui-même, en tant qu'être-au-monde, qui connaît. Enfin, l'accueil du connu ne doit pas être compris comme un retour, après la sortie qui lui a permis de s'en saisir, du sujet, chargé de son butin, dans la « retraite » de la conscience ; au contraire, même en tant qu'il accueille, préserve et conserve, le *Dasein* connaissant *demeure, en tant que* Dasein*, dehors*. Le « simple » savoir d'une relation d'être de l'étant, la « pure » représentation de cette relation, le fait d'y « penser, sans plus » ne me placent pas moins auprès de l'étant, dehors dans le monde, que ne le fait une saisie *originaire*. Même l'oubli, où apparemment s'efface toute relation d'être à l'étant auparavant connu, doit être conçu *comme une modification de l'être-à… originaire*, et autant vaut de toute illusion et de toute erreur.

La connexion de dérivation qu'on vient de mettre en évidence entre les modes de l'être-au-monde constitutifs de la connaissance du monde le montre clairement : dans le connaître, le *Dasein* acquiert une nouvelle *situation d'être* à l'égard du monde à chaque fois déjà découvert dans le *Dasein*. Cette nouvelle possibilité d'être peut se configurer de façon autonome, elle peut devenir une tâche et, sous forme de science, gouverner l'être-au-monde. Cependant, pas plus que le connaître ne crée pour la première fois un « *commercium* » du sujet avec un monde, pas plus celui-ci ne *résulte* d'une action exercée par le monde sur un sujet. Le connaître est un mode du *Dasein* fondé sur l'être-au-monde. C'est pourquoi l'être-au-monde comme constitution fondamentale réclame une interprétation *préalable*.

# CHAPITRE III

# LA MONDANEITE DU MONDE

### *§ 14. L'idée de la mondanéité du monde en général*

C'est le moment structurel « monde » que, dans l'être-au-monde, il convient en premier lieu de manifester. L'exécution de cette tâche paraît facile et si triviale que l'on croit encore et toujours en être dispensé. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire : décrire « le monde » comme phénomène ? Faire voir ce qui se montre, en fait d'« étant », à l'intérieur du monde. Le premier pas sera donc une énumération de ce qu'il y a « dans » le monde : des maisons, des arbres, des hommes, des montagnes, des astres. Nous pouvons *dépeindre* l'« aspect » de cet étant et *raconter* ce qui survient en lui et avec lui. Cependant, tout cela reste à l'évidence une « affaire » pré-phénoménologique, qui ne peut prétendre à aucune pertinence phénoménologique. La description reste attachée à l'étant. Elle est ontique. Mais c'est l'être qui est cherché. Le « phénomène » au sens phénoménologique a été déterminé formellement comme ce qui se montre en tant qu'être et structure d'être.

Décrire phénoménologiquement le « monde », cela signifiera par conséquent : mettre en lumière et fixer conceptuellement et catégorialement l'être de l'étant sous-la-main à l'intérieur du monde. L'étant à l'intérieur du monde, ce sont les choses, les choses naturelles et les choses « douées de valeur ». Leur choséité devient problème ; et comme la choséité des dernières s'édifie sur la choséité des premières, c'est l'être des choses naturelles, la nature comme telle, qui formera le thème principal. Le caractère d'être primordial des choses naturelles, des substances, est la substantialité. Qu'est-ce qui en constitue le sens ontologique ? Avec cette question, la recherche est engagée sur une voie claire et univoque.

Et pourtant, est-ce là vraiment s'enquérir du « monde » de manière ontologique ? Ontologique, la problématique à l'instant caractérisée l'est sans aucun doute. Néanmoins, quand bien même elle réussirait à fournir

l'explication la plus pure de l'être de la nature, en parfaite conformité aux propositions fondamentales qu'énonce la science mathématique de la nature sur ce type d'étant, cette ontologie ne saurait atteindre le phénomène du « monde ». Car la nature est elle-même un étant qui fait encontre à l'intérieur du monde et s'y laisse découvrir par différentes voies et à différents niveaux.

Devons-nous alors nous attacher en priorité à l'étant auprès duquel le *Dasein* se tient de prime abord et le plus souvent, à savoir les choses « douées de valeur » ? Ne sont-ce pas elles qui manifestent « proprement » le monde où nous vivons ? Il se peut en effet qu'elles manifestent de manière plus prégnante quelque chose comme « un monde ». Et pourtant elles aussi sont encore de l'étant « à l'intérieur » du monde.

*Ni la description ontique de l'étant intramondain, ni l'interprétation ontologique de l'être de cet étant ne touchent, comme telles, au phénomène « monde ».* Dans l'un et l'autre modes d'accès à l'« être objectif », le « monde » est déjà — et diversement — « présupposé ».

N'est-il pas possible, enfin, de traiter le « monde » comme une détermination de l'étant cité ? Cet étant, nous le qualifions pourtant bien d'intramondain. Le « monde » serait-il même un caractère d'être du *Dasein* ? Et tout *Dasein* aurait-il alors « de prime abord » son monde ? Mais le « monde » ne devient-il pas ainsi quelque chose de « subjectif » ? Ou comment dans ces conditions peut-il y avoir encore ce monde « commun » « dans » lequel nous *sommes* pourtant bel et bien ? Et lorsque la question du « monde » est posée, *quel* monde est-il donc visé ? Réponse : Ni celui-ci, ni celui-là, mais *la mondanéité du monde* en général. Quel chemin suivre pour atteindre ce phénomène ?

La « mondanéité » est un concept ontologique, qui désigne la structure d'un moment constitutif de l'être-au-monde. Or nous connaissons l'être-au-monde comme une détermination existentiale du *Dasein*. La mondanéité, par conséquent, est elle-même un existential. En nous enquérant ontologiquement du « monde », nous ne quittons donc en aucune manière le champ thématique de l'analytique du *Dasein*. Le « monde », au sens ontologique, n'est pas une détermination de *l*'étant que

le *Dasein* *n*'est essentiellement *pas*, mais un caractère du *Dasein* lui-même. Ce qui n'exclut pas que le chemin de la recherche du phénomène du « monde » doive passer par l'étant intramondain et l'être de cet étant. La tâche d'une « description » phénoménologique du monde est si peu claire que sa seule détermination suffisante exige déjà des clarifications ontologiques essentielles.

Les considérations précédentes aussi bien que l'emploi courant du mot « monde » témoignent avec éclat de sa plurivocité. Débrouiller cette multiplicité de sens peut être un bon moyen d'indiquer les divers phénomènes qui leur correspondent, ainsi que leurs connexions mutuelles :

1. « Monde » est employé comme concept ontique et signifie alors le tout de l'étant qui peut-être sous-la-main à l'intérieur du monde.

2. « Monde » fonctionne comme terme ontologique et signifie l'être de l'étant nommé sous 1. « Monde » peut alors très bien devenir le titre d'une région embrassant une multiplicité d'étants ; dans l'expression : le « monde » du mathématicien, par exemple, le monde signifie la région des objets possibles de la mathématique.

3. « Monde » peut être encore une fois compris dans un sens ontique. Il ne désigne plus, à présent, l'étant que le *Dasein* n'est essentiellement pas et qui peut faire encontre de manière intramondaine, mais ce « *où* » un *Dasein* factice « vit » en tant que tel. Le monde a ici une signification existentielle préontologique, qui comporte à nouveau diverses possibilités, selon que le monde désigne le monde « public » du « nous » ou le monde ambiant « propre » et prochain (domestique).

4. « Monde », enfin, désigne le concept ontologico-existential de la *mondanéité*. La mondanéité est elle-même modifiable selon le tout structurel à chaque fois propre à des « mondes » particuliers, mais elle implique l'*a priori* de la mondanéité en général. Terminologiquement, nous prendrons ici le mot monde dans la troisième des significations citées. S'il est parfois employé selon la première de ces significations, celle-ci sera signalée à l'aide de guillemets.

Par suite, l'adjectif « mondain » qualifiera terminologiquement un mode d'être du *Dasein*, jamais un mode d'être de l'étant sous-la-main « dans » le monde. A celui-ci, nous réserverons les titres d'« appartenant au monde » ou « intramondain ».

Un regard sur l'ontologie traditionnelle nous apprend qu'en manquant l'être-au-monde comme constitution du *Dasein*, on *passe* du même coup *à côté* du phénomène de la mondanéité. Au lieu de l'apercevoir, on tente d'interpréter le monde à partir de l'être de l'étant qui est sous-la-main de manière intramondaine, sans pour autant y être même d'abord découvert comme tel, c'est-à-dire à partir de la nature. La nature, entendue de manière ontologico-catégoriale, est un cas-limite de l'étant intramondain possible. Le *Dasein* ne peut découvrir l'étant comme nature qu'à l'intérieur d'un mode déterminé de son être-au-monde. Ce connaître a le caractère d'une certaine démondanisation du monde. La « nature » comme ensemble catégorial des structures d'être d'un certain étant faisant encontre à l'intérieur d'un monde ne saurait en aucun cas rendre la *mondanéité* intelligible. De même le phénomène de la « nature » au sens du concept romantique de la nature, par exemple, n'est-il saisissable ontologiquement qu'à partir du concept de monde, c'est-à-dire à partir de l'analytique du *Dasein*.

Par rapport au problème d'une analyse ontologique de la mondanéité du monde, l'ontologie traditionnelle se meut — si tant est qu'elle aperçoive en général le problème — dans une impasse. D'un autre côté, une interprétation de la mondanéité du *Dasein* et des possibilités et des modalités de sa mondanisation aura à montrer *pourquoi* le *Dasein* passe ontiquement et ontologiquement à côté du phénomène de la mondanéité en adoptant le mode d'être de la connaissance du monde. Cependant, le phénomène de ce manquement de la mondanéité nous indique du même coup qu'il est besoin de précautions particulières pour assurer à l'accès au phénomène de la mondanéité le point de départ phénoménal correct, c'est-à-dire propre à empêcher le manquement cité.

Or la consigne méthodique en ce sens a déjà été donnée. L'être-au-monde, donc aussi le monde lui-même, doivent être thématisés par l'analytique dans l'horizon de la quotidienneté médiocre considérée

comme le mode d'être *prochain* du *Dasein*. C'est à l'être-au-monde quotidien qu'il faut s'attacher, c'est en prenant phénoménalement appui sur lui que quelque chose comme le monde doit venir sous le regard.

Le monde prochain du *Dasein* quotidien est le *monde ambiant*. La recherche emprunte la voie qui conduit de ce caractère existential de l'être-au-monde médiocre à l'idée de la mondanéité en général. Nous cherchons la mondanéité du monde ambiant (la mondanéité ambiante) en passant par une interprétation ontologique de l'étant intérieur-*au-monde-ambiant* qui nous fait de prime abord encontre. L'expression « monde ambiant » évoque, par son deuxième élément, la spatialité. Et pourtant, ce caractère « environnant » constitutif du monde ambiant n'a point de sens primairement « spatial ». Bien plutôt le caractère spatial qui appartient incontestablement à un monde ambiant ne peut-il être éclairci qu'à partir de la structure de la mondanéité. C'est à sa lumière que la spatialité du *Dasein*, à laquelle on a déjà fait allusion au § 12, deviendra visible. Mais il se trouve que l'ontologie a déjà justement essayé d'interpréter à partir de la spatialité l'être du « monde » en tant que *res extensa*. La tendance la plus extrême à une telle ontologie du « monde » — corrélative d'une orientation sur la *res cogitans*, qui ne coïncide ni ontiquement ni ontologiquement avec le *Dasein* — se manifeste chez *Descartes*. L'analyse de la mondanéité ici tentée peut gagner en clarté en se démarquant de cette tendance. Elle s'accomplit en trois étapes : A. Analyse de la mondanéité ambiante et de la mondanéité en général. B. Illustration de l'analyse de la mondanéité par sa confrontation avec l'ontologie *cartésienne* du « monde ». C. L'ambiance du monde ambiant et la « spatialité » du *Dasein*.

# A. ANALYSE DE LA MONDANÉITÉ AMBIANTE ET DE LA MONDANÉITÉ EN GÉNÉRAL

### *§15. L'être de l'étant qui fait encontre dans le monde ambiant.*

La mise en lumière phénoménologique de l'être de l'étant qui fait de prime abord encontre s'opère au fil conducteur de l'être-au-monde quotidien. Nous appelons celui-ci l'*usage* que, *dans* le monde, nous avons de l'étant intramondain. Cet usage s'est déjà dispersé en une multiplicité de guises de la préoccupation. Or, comme on l'a déjà montré, le mode prochain de l'usage n'est pas ce connaître qui ne fait plus qu'accueillir l'étant, mais la préoccupation qui manie, qui se sert de... — et qui d'ailleurs possède sa « connaissance » propre. La question phénoménologique doit donc tout d'abord porter sur l'être de l'étant qui fait encontre dans une telle préoccupation. Mais nous avons besoin, pour assurer le regard ici requis, d'une remarque méthodique préparatoire.

Dans l'ouverture et l'explication de l'être, l'étant est toujours pré-et co-thématique, tandis que c'est l'être qui constitue le thème proprement dit. Dans le champ de la présente analyse, est pris pour étant pré-thématique celui qui se montre dans la préoccupation au sein du monde ambiant. Cet étant n'est alors nullement l'objet d'une connaissance théorique du « monde », il est ce dont on se sert, qu'on produit, etc. Faisant ainsi encontre, cet étant vient pré-thématiquement sous le regard d'un « connaître », qui, en tant que phénoménologique, considère primairement l'être, et ne co-thématise ce qui est à chaque fois étant qu'à partir de cette thématisation de l'être. Cet expliciter phénoménologique n'est donc pas une connaissance de propriétés étantes de l'étant, mais une détermination des structures de son être. Cependant, en tant que recherche de l'être, il devient un accomplissement autonome et exprès de la compréhension d'être qui appartient toujours déjà au *Dasein* et qui est « vivante » dans tout usage de l'étant. L'étant phénoménologiquement pré-thématique — donc ici l'étant utilisé, en train d'être produit, etc. — ne devient accessible qu'à condition de se transporter dans une telle préoccupation. Et encore, cette expression « se transporter » est-elle à la

rigueur trompeuse ; car nous n’avons même pas besoin de nous placer dans ce mode d’être de l’usage préoccupé. Le *Dasein* quotidien *est* toujours déjà dans cette guise, par exemple : ouvrant la porte, je fais usage du loquet. L’obtention de l’accès phénoménologique à l’étant qui fait ainsi encontre consiste plutôt à refouler les tendances explicitatives qui, accompagnant la « préoccupation » et s’imposant à elle, ne cessent de recouvrir en général ce phénomène et du même coup, l’étant *tel* que de lui-même il fait encontre *dans* la préoccupation et pour elle. Ce danger de méprise apparaîtra tout à fait clairement si nous engageons notre recherche par cette question explicite : quel est l’étant qui doit devenir pré-thème, qui doit être pris pour sol préphénoménal ?

On répond : les choses. Mais il se pourrait que cette réponse si évidente menace déjà de nous faire manquer le sol préphénoménal que nous cherchons. En effet, l’advocation de l’étant comme « chose » (*res*) suppose déjà une caractérisation ontologique anticipée et implicite. L’analyse qui, partant d’un tel étant, pousse jusqu’à son être rencontre les concepts de choséité et de réalité, puis l’explication ontologique de celles-ci s’achemine jusqu’à des caractères d’être comme la substantialité, la matérialité, l’extension, la juxtaposition... Mais l’étant tel qu’il fait encontre dans la préoccupation demeure de prime abord en retrait, même préontologiquement, sous cette figure d’être[65]*. En appelant les choses de l’étant « de prime abord donné », on se méprend ontologiquement, même si ontiquement on a autre chose à l’esprit. Ce que l’on vise proprement demeure indéterminé. Ou alors l’on caractérisera ces « choses » comme des choses « douées de valeur ». Mais que veut dire ontologiquement « valeur » ? Comment faut-il saisir catégorialement cette « dotation » et le fait d’en être doué ? Abstraction faite de l’obscurité de cette structure de la « valeur », le caractère phénoménal d’être de ce qui fait encontre dans l’usage préoccupé est-il par là atteint ?

Les Grecs avaient, pour parler des « choses », un terme approprié □□□□□□□□, c’est-à-dire ce à quoi l’on a affaire dans l’usage de la préoccupation (□□□□□□□). Cependant, ils laissèrent justement dans l’obscurité le caractère ontologique spécifiquement « pragmatique » des □□□□□□□□ et déterminèrent « d’abord » ceux-ci comme « simples choses ». L’étant qui fait encontre dans la préoccupation, nous l’appelons

l'*outil*. Ce que l'on trouve dans l'usage, ce sont des outils pour écrire, pour coudre, pour effectuer un travail manuel, pour se déplacer, pour mesurer. Le mode d'être de l'outil doit être dégagé. Ce que nous ferons en prenant pour fil conducteur une délimitation préalable de ce qui fait d'un outil un outil, l'ustensilité.

*Un* outil, en toute rigueur cela n'existe pas. A l'être de l'outil appartient toujours un complexe d'outils au sein duquel il peut être cet outil qu'il est. L'outil est essentiellement « quelque chose pour... ». Les diverses guises du « pour... » comme le service, l'utilité, l'employabilité ou la maniabilité constituent une totalité d'outils. Dans la structure du « pour... » est contenu un *renvoi* de quelque chose à quelque chose. Le phénomène indiqué par ce terme ne pourra être manifesté en sa genèse ontologique qu'au cours des analyses qui suivent. Provisoirement, il convient de porter phénoménalement sous le regard une multiplicité de renvois. L'outil, conformément à son ustensilité, est toujours *par* son appartenance à un autre outil : l'écritoire, la plume, l'encre, le papier, le sous-main, la table, la lampe, les meubles, les fenêtres, les portes, la chambre. Ces « choses » ne commencent pas par se montrer pour elles-mêmes, pour constituer ensuite une somme de réalité propre à remplir une chambre. Ce qui fait de prime abord encontre, sans être saisi thématiquement, c'est la chambre, et encore celle-ci n'est-elle pas non plus l'« intervalle de quatre murs » dans un sens spatial géométrique — mais un outil d'habitation. C'est à partir de lui que se montre l'« aménagement », et c'est en celui-ci qu'apparaît à chaque fois tel outil « singulier ». *Avant* tel ou tel outil, une totalité d'outils est à chaque fois déjà découverte.

L'usage spécifique de l'outil, où celui-ci seulement peut se manifester authentiquement en son être, par exemple le fait de marteler avec le marteau, ne *saisit* point thématiquement cet étant comme chose survenante, pas plus que l'utilisation même n'a connaissance de la structure d'outil en tant que telle. Le martèlement n'a pas simplement en plus un savoir du caractère d'outil du marteau, mais il s'est approprié cet outil aussi adéquatement qu'il est possible. En un tel usage qui se sert de.... la préoccupation se soumet au pour... constitutif de ce qui est à chaque fois outil ; moins la chose-marteau est simplement « regardée »,

plus elle est utilisée efficacement et plus originel est le rapport à elle, plus manifestement elle fait encontre comme ce qu'elle est — comme outil. C'est le marteler lui-même qui découvre le « tournemain » spécifique du marteau. Le mode d'être de l'outil, où il se révèle à partir de lui-même, nous l'appelons l'*être-à-portée-de-main*. C'est seulement parce que l'outil a *cet* « être-en-soi », au lieu de se borner à survenir, qu'il est maniable au sens le plus large et disponible. Aussi aigu soit-il, l'*avisement*-sans-plus[66]* de tel ou tel « aspect » des choses est incapable de découvrir de l'étant à-portée-de-la-main. Le regard qui n'avise les choses que « théoriquement » est privé de la compréhension de l'étre-à-portée-de-main. Cependant, l'usage qui se sert de.... qui manie n'est pas pour autant aveugle, il possède son mode propre de vision qui guide le maniement et procure [à l'outil] sa choséité spécifique. L'usage de l'outil se soumet à la multiplicité de renvois du « pour... » La vue propre à cet ajointement est la *circon-spection*[67]**.

Le comportement « pratique », n'est pas « athéorétique » au sens d'une absence de vision, et sa différence avec le comportement théorique ne consiste pas seulement en ce que l'on considère dans un cas et *agit* dans l'autre, ou en ce que l'agir, pour ne pas rester aveugle, applique de la connaissance théorique : au contraire le considérer est tout aussi originellement un se-préoccuper que l'agir a *sa* vue *propre*. Le comportement théorique est cette vue qui cesse d'être circon-specte pour aviser sans plus. Mais l'avisement, quoique non circon-spect, n'est pas pour autant dépourvu de règles, puisqu'il élabore son canon sous la forme de la *méthode*.

L'étant à-portée-de-la-main, pas plus qu'il n'est en général théoriquement saisi, n'est lui-même d'abord thématique pour la circon-spection. La spécificité de l'étant de prime abord à-portée-de-la-main consiste à se retirer pour ainsi dire en son être-à-portée-de-main[68]***, de façon à être justement à proprement parler à-portée-de-la-main. De même, ce auprès de quoi séjourne d'abord l'usage quotidien, ce ne sont pas les instruments de travail eux-mêmes : c'est l'ouvrage, c'est l'étant à chaque fois à produire qui est l'objet primaire de la préoccupation, donc aussi l'à-

portée-de-la-main ; c'est l'ouvrage qui porte la totalité de renvois au sein de laquelle l'outil fait encontre.

L'ouvrage à produire, en tant qu'il est ce *pour-quoi* sont le marteau, le rabot, l'aiguille a lui aussi le mode d'être de l'outil. La chaussure à produire est pour être portée (outil-chaussure), la montre fabriquée est pour lire l'heure. L'ouvrage qui fait encontre de façon privilégiée dans l'usage préoccupé — le travail *en chantier* — laisse toujours déjà coapparaitre, dans l'employabilité qui lui appartient essentiellement, le pour... de *son* employabilité. Quant à l'ouvrage *à faire*, il n'est que sur la base de son usage et du complexe de renvois de l'étant découvert en celui-ci.

Cependant, l'œuvre à produire n'est pas seulement employable pour ... ; le produire lui-même est à chaque fois un emploi *de* quelque chose pour quelque chose. L'œuvre inclut en même temps le renvoi à des « matériaux ». Elle est assignée à du cuir, du fil, des clous, etc. Le cuir à son tour est produit à partir de peaux. Celles-ci sont prises sur des animaux qu'élèvent d'autres hommes. Des animaux, il s'en présente aussi à l'intérieur du monde indépendamment de l'élevage, et même dans le cas de l'élevage ce type d'étant se produit d'une certaine manière lui-même. Par suite, dans le monde ambiant est également accessible de l'étant qui en lui-même n'a aucun besoin de production, qui est toujours déjà à-portée-de-la-main. Le marteau, les tenailles, le clou renvoient en eux-même à (consistent en) de l'acier, du fer, du minerai, de la roche, du bois. Dans l'outil dont on se sert et par le fait de s'en servir est co-découverte la « nature » — la « nature » telle qu'éclairée par les produits naturels.

Toutefois, la nature ne saurait être ici comprise comme ce qui est sans plus sous-la-main, et pas davantage comme *puissance naturelle*. La forêt est réserve de bois, la montagne est carrière de pierre, la rivière est force hydraulique, le vent est vent « dans les voiles ». Avec la découverte du « monde ambiant » vient à notre encontre une « nature » ainsi découverte. Il peut être fait abstraction de son mode d'être en tant qu'étant à-portée-de-la-main, elle-même peut n'être découverte et déterminée que dans son pur être-sous-la-main. Mais à une telle découverte de la nature demeure également retirée la nature comme ce qui « croit et vit », qui nous assaille,

nous captive en tant que paysage. Les plantes du botaniste ne sont pas les fleurs du sentier, les « sources » géographiquement situées d'un fleuve ne sont pas sa « source jaillissante ».

L'ouvrage produit ne renvoie pas seulement au pour... de son employabilité et à ce dont il est constitué : dans les conditions les plus simples de sa fabrication, il contient en même temps un renvoi à celui qui le portera et l'utilisera. L'ouvrage est taillé à sa mesure, il « est » co-présent dans la naissance de l'ouvrage. Même dans la production en série, ce renvoi constitutif n'est nullement absent; il est seulement indéterminé, il est dirigé vers n'importe qui, vers la moyenne. Dans l'ouvrage, par conséquent, ne vient pas seulement à notre rencontre de l'étant qui est à-portée-de-la-main, mais aussi de l'étant ayant le mode d'être du *Dasein,* pour qui le produit vient à-portée-de-la-main au sein de sa préoccupation ; et du même coup fait encontre le monde où vivent les usagers — notre monde. L'ouvrage à chaque fois produit par la préoccupation n'est pas seulement à-portée-de-la-main dans le monde domestique — celui de l'atelier, par exemple —, mais dans le *monde public.* Avec celui-ci est découverte et accessible à tous la *nature du monde ambiant*. Dans les voies, les routes, les points, les édifices, la nature est découverte d'une certaine manière grâce à la préoccupation. Un quai de gare couvert témoigne du mauvais temps, les éclairages publics de l'obscurité, c'est-à-dire du change spécifique de la présence et de l'absence du jour — de la « position du soleil ». Dans les horloges, il est à chaque fois tenu compte d'une certaine constellation dans le système du monde. Lorsque nous regardons l'heure, nous faisons tacitement usage de la « position du soleil » d'après laquelle est établie la régulation astronomique officielle de la mesure du temps. Dans l'emploi de l'horloge, de cet étant tout d'abord à-portée-de-la-main sans s'imposer à l'attention, la nature du monde ambiant est conjointement à-portée-de-la-main. A chaque fois, la préoccupation s'identifie à son monde d'ouvrage prochain, et il est essentiel à la fonction découvrante de cette identification que, suivant la modalité que celle-ci revêt à chaque fois, l'étant intramondain engagé dans le travail — c'est-à-dire dans les renvois qui le constituent — demeure découvrable selon divers degrés d'explicitation et conformément à la profondeur avec laquelle la circon-spection le pénètre.

Le mode d'être de cet étant est l'être-à-portée-de-la-main. Celui-ci, toutefois, ne doit pas être compris comme un simple caractère d'appréhensibilité, comme si un « étant » rencontré de prime abord se chargeait après coup d'« aspects », ou comme si une matière du monde de prime abord sous-la-main recevait une « coloration subjective ». Une interprétation ainsi orientée perd de vue que, pour être exacte, il faudrait que l'étant fût d'abord entendu et découvert comme du pur sous-la-main qui, ensuite, devrait garder la primauté et le commandement au fur et à mesure que l'usage découvrirait et s'approprierait le « monde ». Mais pareille conception répugne déjà au sens ontologique du connaître qui, comme nous l'avons mis en évidence, est un mode *fondé* de l'être-au-monde. C'est seulement *en passant par* l'étant à-portée-de-la-main dans l'usage et en le *dépassant* que le connaître peut aller jusqu'à dégager l'étant en tant que sans plus sous-la-main. *L'être-à-portée-de-la-main est la détermination ontologico-catégoriale de l'étant tel qu'il est, « en soi ».* Et pourtant, dira-t-on, de l'à -portée-de-la-main, il « n'y en a » que sur la base du sous-la-main. Mais s'ensuit-il — si l'on concède la thèse — que l'être-à-portée-de-la-main soit ontologiquement fondé dans l'être-sous-la-main ?

Mais même si une interprétation ontologique plus poussée réussissait à confirmer que l'être-à-portée-de-la-main est bien le mode d'être de l'étant tel qu'il se découvre de prime abord à l'intérieur du monde, même si elle parvenait à établir son originarité par rapport à l'être-sous-la-main, résulterait-il de telles explications le moindre gain pour la compréhension ontologique du phénomène du monde ? Le monde, nous l'avons toujours déjà « présupposé » au cours de notre interprétation de cet étant intramondain. Or un assemblage de cet étant ne saurait produire pour somme quelque chose comme le « monde ». Reste-t-il alors possible, en partant de l'être de cet étant, de trouver une voie conduisant à la mise en lumière du phénomène du monde ?[69][1]

### *§ 16. La mondialité du monde ambiant telle qu'elle s'annonce dans l'étant intramondain.*

Le monde n'est pas lui-même un étant intramondain, et pourtant il détermine cet étant à tel point qu'il ne peut faire encontre et, en tant qu'étant découvert, se montrer en son être que pour autant qu'il « y a » monde. Mais comment « y a-t-il » monde ? Si le *Dasein* est constitué ontiquement par l'être-au-monde et si une compréhension d'être de son Soi-même appartient — si indéterminée soit-elle — tout aussi essentiellement à son être, n'a-t-il pas alors une compréhension du monde, une compréhension préontologique, laquelle se passe certes et peut se passer d'aperçus ontologiques explicites ? Est-ce que quelque chose comme le monde ne se manifeste pas à l'être-au-monde préoccupé en même temps que l'étant rencontré à l'intérieur du monde, c'est-à-dire que son intramondanéité ? Ce phénomène ne vient-il pas sous un regard préphénoménologique, et ne se tient-il pas toujours déjà sous un tel regard sans exiger une interprétation thématiquement ontologique ? Le *Dasein*, au sein même de son identification préoccupée avec l'outil à-portée-de-la-main, n'a-t-il pas une possibilité d'être d'après laquelle, *en même temps que* l'étant intramondain dont il se préoccupe, la mondanéité même de cet étant luit[70]* d'une certaine manière à ses yeux ?

Si de telles possibilités d'être du *Dasein* se laissent mettre en évidence à l'intérieur de l'usage préoccupé, alors s'ouvrira un chemin pour suivre la lueur d'un tel phénomène, et pour tenter pour ainsi dire de le « fixer » et de questionner les structures qui s'y montrent.

A la quotidienneté de l'être-au-monde appartiennent des modes de préoccupation qui font apparaître l'étant dont le *Dasein* se préoccupe de manière telle que c'est alors la mondialité[71]* de l'intramondain qui vient au paraître. Dans la préoccupation, l'étant de prime abord à-portée-de-la-main peut être rencontré comme inutilisable, comme impropre à son

emploi déterminé. L'instrument de travail apparaît endommagé, le matériau inapproprié. L'*outil*, en tout état de cause, demeure alors à-portée-de-la-main : mais ce qui découvre l'inemployabilité, ce n'est pas la constatation avisante de telles ou telles propriétés, mais la circon-spection propre à l'usage qui utilise. En une telle découverte de l'inemployabilité, l'outil s'impose. L'*imposition*[72]** donne l'outil à-portée-de-la-main sous la figure d'un certain ne-pas-être-à-portée-de-la-main. Or cela implique ceci : l'inutilisable gît simplement là — il se montre comme chose-outil qui a tel ou tel aspect et qui, en son être-à-portée-de-la-main, manifeste par cet aspect qu'elle était aussi et constamment sous-la-main. Le pur être-sous-la-main s'annonce dans l'outil, pour ensuite cependant se retirer à nouveau dans l'être-à-portée-de-la-main d'un étant dont on se préoccupe, en se sens qu'on le remet en état. Cet être-sous-la-main de l'inutilisable n'est pas encore purement et simplement privé de tout être-à-portée-de-la-main, l'outil *ainsi* sous-la-main n'est pas encore une chose qui surviendrait seulement quelque part. La dégradation de l'outil n'est pas encore un simple changement chosique, une simple mutation de propriétés survenant dans un étant sous-la-main.

Mais l'usage préoccupé ne se heurte pas seulement à de l'inemployable *à l'intérieur* de ce qui est déjà à-portée-de-la-main, il rencontre aussi de l'étant qui fait défaut — qui non seulement n'est pas « maniable », mais encore n'est absolument pas « à main ». En tant que découverte d'un non-à-portée-de-la-main, un constat d'absence de cette sorte découvre du même coup l'à-portée-de-la-main dans un certain être-sans-plus-sous-la-main. Dans cette remarque de son non-à-portée-de-la-main, l'étant à-portée-de-la-main revêt le mode de l'*insistance*. Plus le besoin de ce qui fait défaut se fait sentir de façon pressante, plus proprement il est rencontré dans son ne-pas-être-à-portée-de-la-main, et d'autant plus insistant devient l'étant à-portée-de-la-main, au point même de sembler perdre le caractère de l'être-à-portée-de-la-main. Il se dévoile comme sans-plus-sous-la-main, dont il n'y a rien à faire sans ce qui manque. Le désarroi, en tant que mode déficient d'une préoccupation, découvre l'être-sans-plus-sous-la-main d'un étant à-portée-de-la-main.

Enfin, dans l'usage du monde de la préoccupation, le non-à-portée-de-la-main peut faire encontre non seulement au sens de ce qui est

inemployable ou de qui manque purement et simplement. mais encore en tant que non-à-portée-de-la-main qui précisément *ne* fait *pas* défaut et *n*'est *pas* inutilisable, mais qui « fait obstacle » à la préoccupation. Ce vers quoi la préoccupation ne peut pas se tourner, ce pour quoi elle n'a « pas le temps », cela est du *non*-à-portée-de-la-main selon la guise de ce qui ne convient pas, de ce qui n'est pas en place. Ce non-à-portée-de-la-main perturbe, et rend visible la *saturation* de l'objet premier et primaire de la préoccupation. Avec cette saturation s'annonce d'une façon nouvelle l'être-sous-la-main de l'étant à-portée-de-la-main : c'est l'être de ce qui traîne encore, et demande à être liquidé.

Les modes de l'imposition, de l'insistance et de la saturation ont pour fonction de porter au paraître dans l'étant à-portée-de-la-main le caractère de l'être-sous-la-main. Cependant, l'à-portée-de-la-main n'est pas alors encore simplement *considéré* et fixé comme du sous-la-main, l'être-sous-la-main qui s'annonce demeure lié à l'être-à-portée-de-la-main de l'outil. Celui-ci ne se voile pas encore en simples choses. L'outil devient seulement « une chose qu'on a laissée traîner »[73]* et qu'il faudrait écarter du chemin ; ce besoin d'éloignement manifeste cependant que l'étant à-portée-de-la-main est demeuré tel en dépit de son être-sous-la-main irréductible.

En quoi cette indication au sujet de la modification de la rencontre de l'étant à-portée-de-la-main et du dévoilement de son être-sous-la-main peut-elle contribuer à l'éclaircissement du *phénomène du monde* ? En analysant cette modification, nous sommes restés attachés à l'être de l'étant intramondain, et nous n'avons donc pas encore réussi à nous rapprocher du phénomène du monde. Et pourtant, même sans encore le saisir, nous nous sommes assurés de la possibilité de porter ce phénomène sous le regard.

Dans l'imposition, l'insistance et la saturation, l'étant à-portée-de-la-main perd d'une certaine manière son être-à-portée-de-la-main. D'autre part, celui-ci est lui-même compris — quoique non thématiquement — dans l'usage de l'à-portée-de-la-main. Il ne disparaît pas purement et simplement, mais, dans l'imposition de l'inemployable, il prend pour ainsi dire congé. L'être-à-portée-de-la-main se montre encore une fois, et c'est

justement alors que se montre aussi la mondialité de l'à-portée-de-la-main.

La structure de l'être de l'étant à-portée-de-la-main comme outil est déterminée par les renvois. L'« en-soi » spécifique et évident des « choses » les plus proches fait encontre dans la préoccupation qui se sert d'elles — sans y prendre garde expressément — et qui donc peut se heurter à de l'inutilisable. Un outil est inemployable, cela implique que le renvoi concret d'un pour... à une destination est perturbé. Les renvois eux-mêmes ne sont pas considérés proprement, ils sont « là » dans la soumission préoccupée à eux. Mais dans *la perturbation du renvoi* — dans l'inemployabilité pour... — le renvoi devient exprès. Non pas encore, certes, en tant que structure ontologique, mais ontiquement pour la circon-spection qui se heurte à la détérioration de l'instrument. Avec ce réveil circon-spect du renvoi à ce qui est chaque fois le « pour-cela », celui-ci même et, avec lui, le complexe d'ouvrage, tout l'« atelier » en tant que lieu où la préoccupation se tient toujours déjà, deviennent visibles. Le complexe d'outils luit, non pas comme quelque chose qui n'aurait pas encore été vu, mais comme le tout constamment et d'emblée pris en vue dans la circon-spection. Or, avec une telle totalité, c'est le monde qui s'annonce.

De même le manque d'un étant à-portée-de-la-main, dont la présence quotidienne était si « évidente » que nous n'en avions même pas fait la remarque, est une *rupture* des complexes de renvois découverts dans la circon-spection. La circon-spection se heurte au vide et voit maintenant seulement ce *pour quoi* et *avec quoi* ce qui manque était à-portée-de-la-main. Derechef s'annonce le monde ambiant. Ce qui luit ainsi n'est assurément pas lui-même un à-portée-de-la-main parmi d'autres, et encore moins un *sous-la-main* qui, par exemple, fonderait l'outil à-portée-de-la-main. Il est dans le « là » avant toute constatation et considération. Il est lui-même inaccessible à la circon-spection dans la mesure où celle-ci porte toujours sur de l'étant, et pourtant il lui est à chaque fois déjà ouvert. « Ouverture », ce terme sera utilisé dans la suite terminologiquement, et il aura toujours le sens de « être ouvert à... », « avoir de l'ouverture pour... »[74*]

Que le monde ne « consiste » pas en de l'étant-à-portée-de-la-main, c'est ce que montre entre autres le fait que la lueur du monde dans les modes de préoccupation qu'on vient d'interpréter ne va jamais sans une dé-mondanéisation de l'à-portée-de-la-main, où vient alors au paraître son être-sans-plus-sous-la-main. Pour que l'outil à-portée-de-la-main puisse, dans la préoccupation quotidienne pour le « monde ambiant », faire encontre en son « être-en-soi », il faut que les renvois et les totalités de renvois auxquels la circon-spection s'« identifie » demeurent pour elle non thématiques, et le soient aussi et surtout pour toute saisie in-circon-specte, « thématisante ». Le *ne-pas-s'annoncer* du monde est la condition de possibilité permettant à l'étant à-portée-de-la-main de ne pas ressortir hors de sa non-imposition. En cela se constitue la structure phénoménale de l'être-en-soi de cet étant.

Les expressions privatives comme non-imposition, non-insistance, non-saturation visent un caractère phénoménal positif de l'être de l'étant de prime abord à-portée-de-la-main. Ces négations désignent le caractère de retenue-en-soi de l'à-portée-de-la-main, autrement dit ce que nous avons en vue en parlant d'être-en-soi, même si, de manière tout à fait caractéristique, c'est « d'abord » au sous-la-main en tant que thématiquement constatable que nous l'attribuons. Mais tant que l'on s'oriente primairement, voire exclusivement, sur le sous-la-main, il est impossible d'éclaircir ontologiquement l'« en-soi ». Et pourtant une interprétation est indispensable si l'on veut que l'expression d'« en soi » présente quelque pertinence ontologique. La plupart du temps, on invoque ontiquement et emphatiquement — cet en soi de l'être, non d'ailleurs sans un certain droit phénoménal. Toutefois, cette invocation *ontique* ne peut prétendre faire office de l'énoncé *ontologique* qu'elle croit fournir. Notre analyse antérieure suffit à montrer clairement que l'être-en-soi de l'étant intramondain n'est saisissable ontologiquement que sur le fondement du phénomène du monde.

Mais si le monde peut luire d'une certaine manière, alors il faut qu'il soit en général ouvert. Tandis que de l'à-portée-de-la-main intramondain est accessible à la préoccupation circon-specte, le monde est à chaque fois et déjà préalablement ouvert. Le monde est par conséquent quelque chose

« où » le *Dasein*, en tant qu'étant, *était* à chaque fois déjà, ce vers quoi il ne peut toujours que faire retour tandis que, expressément, il se porte vers quoi que ce soit.

Être-au-monde signifie d'après notre interprétation antérieure : l'identification non thématique, circon-specte aux renvois constitutifs de l'être-à-portée-de-la-main de l'ensemble d'outils. La préoccupation est à chaque fois déjà ce qu'elle est sur la base d'une familiarité avec le monde. Dans cette familiarité, le *Dasein* peut se perdre dans l'étant qui lui fait encontre à l'intérieur du monde et être capté par lui. Mais de quoi exactement le *Dasein* est-il familier, et pourquoi la mondialité de l'intramondain peut-elle luire ? Comment doit-on comprendre plus précisément la totalité des renvois où la circon-spection se « meut », et où l'être-sous-la-main de l'étant pénètre dès qu'une brèche s'y ouvre ?

Pour répondre à ces questions qui visent à une élaboration du phénomène *et du problème* de la mondanéité, il s'impose d'analyser plus concrètement les structures dont ces questions mettent en question la cohérence.

### *§ 17. Renvoi et signe.*

Notre interprétation provisoire de la structure d'être de l'étant à-portée-de-la-main (des « outils ») a mis en évidence le phénomène du renvoi ; elle l'a fait, cependant, de manière si schématique que nous avions en même temps souligné la nécessité de mettre à découvert ce phénomène, d'abord simplement indiqué, en sa provenance ontologique. De plus, il est apparu que le renvoi et la totalité de renvois devaient en un certain sens être constitutifs de la mondanéité elle-même. Le monde, en effet, nous ne l'avons vu jusqu'ici que luire dans et pour des guises déterminées de la préoccupation pour l'étant à-portée-de-la-main dans le monde ambiant, plus précisément *avec* l'être-à-portée-de-la-main de cet étant. Par suite, plus nous pénétrerons dans la compréhension de l'être de l'étant intramondain, et plus s'élargira et se consolidera le sol phénoménal pour la libération du phénomène du monde.

Reprenons donc un nouveau départ dans l'être de l'à-portée-de-la-main, avec l'intention, désormais, de saisir de manière plus aiguë le phénomène du *renvoi* lui-même. Pour y parvenir, tentons une analyse ontologique d'un outil où se rencontrent à divers titres des « renvois ». Un « outil » de cette sorte, nous le trouvons dans les *signes*. Ce mot sert à désigner des choses diverses : non seulement différentes *espèces* de signes, mais encore l'être-signe pour..., [lequel] peut lui-même être formalisé en un *mode universel de relation*, de telle sorte que la structure de signe fournit elle-même un fil conducteur ontologique pour une « caractérisation » de tout étant en général.

Mais les signes sont eux-mêmes d'abord des outils, dont le caractère spécifique d'outil consiste dans le *montrer*. Des signes de ce genre, ce sont par exemple des bornes routières, des jalons ruraux, des sphères d'osier avertissant les navires de la tempête, des signaux, des oriflammes, des marques de deuil, etc. Le montrer peut être déterminé comme une

« sorte » de renvoi. Le renvoyer, pris de manière tout à fait formelle, est un *mettre en relation*. Seulement la relation ne fonctionne pas comme le genre comprenant diverses « espèces » de renvois qui se différencieraient par exemple en signe, symbole, expression, signification... La relation est une détermination formelle qui est directement déchiffrable, par voie de « formalisation », sur toute espèce de connexion, quelle qu'en soit la réalité et la guise d'être[75][1].

Tout renvoi est une relation, mais toute relation n'est pas un renvoi. Toute « monstration » est un renvoi, mais tout renvoyer n'est pas un montrer. Ce qui implique en même temps que toute « monstration » est une relation, mais non pas toute mise en relation une monstration. Ainsi vient en lumière le caractère formel-universel de la relation. Notre recherche sur les phénomènes du renvoi, du signe ou même de la signification, ne gagne rien à les caractériser comme des relations. Il faudra même montrer en fin de compte que la « relation », *du fait même* de son caractère formel-universel, a elle-même son origine ontologique dans un renvoi.

Si la présente analyse se restreint à l'interprétation du signe dans sa différence avec le phénomène du renvoi, même à l'intérieur de ces limites elle ne pourra épuiser toute la multiplicité des signes possibles. Parmi les signes, il y a des indices, des signes précurseurs et rétrospectifs, des insignes, des signes caractéristiques : à chaque fois, la monstration propre à ces divers signes est différente, même abstraction faite de leur utilité respective. Des « signes » cités, il faut ensuite distinguer la trace, le vestige, le monument, le document, le témoignage, le symbole, l'expression, l'apparition, la signification. Ces phénomènes, sur la base de leur caractère formel de relation, sont aisés à formaliser ; nous ne sommes aujourd'hui que trop volontiers enclins, en prenant pour fil conducteur cette « relation », à soumettre tout étant à une « interprétation » qui est d'autant plus sûre de « ne jamais se tromper » qu'elle n'en dit finalement pas plus que le schéma passe-partout de la forme et du contenu[76][*].

L'exemple de signe que nous choisirons devra également manifester sa valeur exemplaire à un autre point de vue au cours d'une analyse ultérieure. Récemment, les voitures ont été équipées d'une flèche rouge

mobile dont la position montre à chaque fois, à un carrefour par exemple, quelle direction la voiture va prendre. La position de cette flèche est réglée par le chauffeur. Ce signe est un outil, qui n'est pas seulement à-portée-de-la-main dans la préoccupation (conduite) du chauffeur. Même ceux — surtout ceux — qui ne font pas route avec lui se servent de cet outil, en s'écartant d'après la direction indiquée ou en s'arrêtant. Ce signe est à-portée-de-la-main de manière intramondaine au sein du complexe total d'outils des moyens de locomotion et des règlements de circulation. En tant qu'outil, cet outil de monstration est constitué par le renvoi. Il a le caractère du pour..., il a son utilité déterminée, il est là pour montrer. Ce montrer du signe peut être saisi comme « renvoyer ». Toutefois, il faut y prendre garde, ce « renvoyer » comme montrer n'est pas la structure ontologique du signe comme outil.

Le « renvoyer » comme montrer se fonde bien plutôt dans la structure d'être de l'outil, dans son utilité pour... Celle-ci ne fait pas encore d'un étant un signe. L'outil « marteau » est constitué lui aussi par une utilité, mais il ne devient pas pour autant un signe. Le « renvoi » d'ordre monstratif est la concrétion ontique du pour... d'une utilité et destine un outil à celui-ci. Le renvoi « utilité pour... », au contraire, est une déterminité ontologico-catégoriale de l'outil *comme* outil. Que le pour-quoi de l'utilité trouve dans le montrer sa concrétion, cela est accidentel à la constitution d'outil en tant que telle. Grâce à cet exemple du signe, se manifeste déjà de manière grossière la différence séparant le renvoi comme utilité et le renvoi comme montrer. L'un et l'autre coïncident si peu que c'est seulement dans leur unité qu'ils rendent possible la concrétion d'une espèce déterminée d'outil. Mais aussi sûrement le montrer est radicalement différent du renvoyer comme constitution d'outil, aussi incontestablement le signe a derechef un rapport spécifique, et même insigne, au mode d'être du complexe d'outils à chaque fois à-portée-de-la-main dans le monde ambiant et à la mondialité qui lui est propre. L'outil de monstration a dans l'usage préoccupé un emploi *privilégié*. Néanmoins, il ne saurait suffire, au point de vue ontologique, de constater simplement ce fait. Le fondement, le sens de ce privilège doivent être éclaircis.

Que signifie le montrer d'un signe ? La réponse ne peut être obtenue que si nous déterminons le mode d'usage adéquat de l'outil monstratif, ce qui implique de saisir également son être-à-portée-de-la-main de manière authentique. Quel est donc le mode adéquat d'avoir-affaire-avec le signe ? Orientons-nous sur l'exemple cité de la flèche, et nous devons dire ceci : le comportement (être) correspondant au signe tel qu'il fait encontre est l'« écart » ou l'« arrêt » par rapport au véhicule équipé de la flèche. L'écart, en tant qu'il emprunte une certaine direction, appartient essentiellement à l'être-au-monde du *Dasein*. Celui-ci est toujours orienté et en chemin d'une certaine manière : s'arrêter et demeurer en place ne sont que des cas-limites de cet « en-chemin » orienté. Le signe s'adresse à un être-au-monde spécifiquement « spatial ». Le signe *n*'est justement *pas* proprement « saisi » si nous le fixons du regard, le constatons comme une chose monstrative survenante. Même si nous suivons du regard la direction montrée par la flèche et avisons quelque chose de sous-la-main dans la contrée vers laquelle cette flèche fait signe, le signe ne nous fait pas encontre à proprement parler. Le signe s'adresse à la circon-spection de l'usage préoccupé de manière telle que cette circon-spection, tandis qu'elle suit la consigne de ce signe et l'accompagne. acquière une « vue d'ensemble » expresse sur ce qui constitue à chaque fois l'ambiance du monde ambiant. Cette vue d'ensemble circon-specte ne *saisit* pas pour autant l'à-portée-de-la-main ; elle obtient bien plutôt une orientation à l'intérieur du monde ambiant. Une autre possibilité d'expérience du signe consiste en ce que la flèche fasse encontre en tant qu'outil appartenant au véhicule ; le caractère spécifique d'outil de la flèche n'a pas alors besoin d'être découvert ; l'indétermination peut demeurer complète quant à ce qu'elle doit montrer, et comment, et pourtant ce qui fait encontre n'est point pure chose. Par opposition à la trouvaille immédiate d'une multiplicité d'outils à bien des égards indéterminée, l'expérience de la chose requiert sa *déterminité* propre.

Des signes comme celui qu'on a décrit laissent de l'à-portée-de-la-main faire encontre, plus précisément ils rendent un complexe d'étant à-portée-de-la-main accessible de telle manière que l'usage préoccupé se donne et s'assure une orientation. Le signe n'est pas une chose qui se tiendrait avec une autre chose en relation monstrative, c'est *un outil qui*

*rend un complexe d'outils expressément manifeste pour la circon-spection, de telle manière que s'annonce du même coup la mondialité de l'à-portée-de-la-main.* Dans l'indication ou dans le signe précurseur, « ce qui vient » « se montre », mais non pas au sens d'un étant seulement survenant qui ad-viendrait à ce qui est déjà sous-la-main ; ce « qui vient » est quelque chose à quoi nous nous préparons, ou « à quoi nous ne nous attendions pas », « qui nous prend au dépourvu » parce que nous nous consacrions à autre chose. De même, dans le signe rétrospectif, devient accessible à la circon-spection ce qui s'est accompli et joué. Quant à l'insigne, il montre ce « à quoi » l'on a à chaque fois affaire. Les signes montrent toujours primairement ce « dans quoi » l'on vit, ce auprès de quoi la préoccupation séjourne et de quoi il retourne alors avec lui.

L'« institution des signes » peut également manifester avec une clarté particulière ce caractère spécifique des signes. Cette institution, en effet, s'accomplit dans, et à partir d'une prévoyance circon-specte qui a besoin de la possibilité à-portée-de-la-main de se faire toujours annoncer par un étant à-portée-de-la-main le monde ambiant à chaque fois accessible. Or à l'être qui est de prime abord à-portée-de-la-main à l'intérieur du monde appartient un caractère qui a été décrit plus haut[77]* : il se retient en soi, il ne ressort pas. C'est pourquoi l'usage circon-spect a besoin de trouver dans le monde ambiant un outil à-portée-de-la-main qui assume en son caractère d'outil la « tâche » de *faire s'imposer* l'à-portée-de-la-main. De ce fait, la production d'un tel outil — des signes — doit se soucier de leur imposition. Néanmoins, cela ne veut pas dire qu'on portera les outils ainsi devenus manifestes à un quelconque être-sous-la-main : au contraire, il devront être « disposés » d'une manière déterminée, propre à faciliter leur accès.

Cependant, l'institution des signes n'a pas forcément besoin, pour s'accomplir, de produire un outil qui ne serait pas encore à-portée-de-la-main. Des signes peuvent prendre naissance tandis que l'on *prend pour signe* un étant déjà à-portée-de-la-main. Or dans cette modalité, l'institution des signes dévoile un sens encore plus originel. Car ce n'est pas seulement le montrer qui procure la disponibilité orientée de façon circon-specte d'un ensemble à-portée-de-la-main d'outils et du monde ambiant en général : il se peut même que l'institution des signes les

découvre la première. Ce qui est pris comme signe devient tout d'abord accessible par son être-à-portée-de-la-main. Lorsque par exemple dans le travail des champs le vent du sud « vaut » comme signe de la pluie, cette « valeur » particulière, ou en général toute « valeur attachée » à cet étant n'est pas un supplément rajouté à un étant déjà en soi sous-la-main, à savoir le courant atmosphérique et une certaine direction géographique. Le vent du sud n'est *jamais de prime abord* sous-la-main à titre d'étant survenant sans plus et météorologiquement accessible en tant que tel, qui, après-coup, revêtirait à l'occasion la fonction d'un signe précurseur. C'est bien plutôt la circon-spection propre au travail des champs qui, tenant compte de lui, découvre justement pour la première fois le vent du sud en son être.

Pourtant, répliquera-t-on, il faut bien que *ce qui* est pris pour signe soit déjà devenu accessible en lui-même, qu'il ait déjà été saisi *avant* l'institution du signe. Assurément, cet étant doit pouvoir en général se laisser trouver d'une manière ou d'une autre. La question reste seulement de savoir *comment* dans cette rencontre préalable, l'étant est découvert — s'il l'est comme pure chose survenante et non pas plutôt comme outil encore incompris, comme étant à-portée-de-la-main dont on ne savait jusqu'alors « que faire », et qui ainsi se dissimulait encore à la circon-spection. *Ici encore, rien n'autorise à interpréter les caratères d'outil encore non découverts à la circon-spection propres à l'à-portée-de-la-main comme une simple choséité prédonnée à une saisie de l'étant sans plus sous-la-main*.

L'être-à-portée-de-la-main de signes dans l'usage quotidien, l'imposition propre aux signes et productible dans des intentions et selon des guises diverses ne se bornent pas à attester la non-imposition qui est constitutive de l'étant de prime abord à-portée-de-lamain : il faut aller jusqu'à dire que le signe lui-même emprunte son imposition à la non-imposition de l'ensemble d'outils à-portée-de-la-main tel qu'il « va de soi » dans la quotidienneté. Ainsi par exemple du signe mnémonique bien connu qu'est le « noeud au mouchoir » : ce qu'il doit montrer, c'est à chaque fois quelque chose dont la circon-spection de la quotidienneté a à se préoccuper. Mais ce signe peut montrer beaucoup de choses, et des plus

variées. A l'étendue de ce qui est montrable en un tel signe correspond l'étroitesse de la compréhensibilité et de l'emploi. Non seulement le signe n'est le plus souvent à-portée-de-la-main comme signe que pour son « instituteur », mais encore il peut devenir inaccessible à celui-ci même, de telle sorte qu'il est besoin d'un second signe pour assurer l'employabilité circon-specte possible du premier. Par là, le nœud inutilisable comme signe ne perd nullement son caractère de signe, mais il obtient de surcroît l'insistance inquiétante d'un étant tel que de prime abord à-portée-de-la-main.

Ce rôle prééminent que les signes, au sein de la préoccupation quotidienne, jouent dans la compréhension du monde, on pourrait être tenté de l'illustrer à partir de l'emploi abondant que le *Dasein* primitif fait de « signes », par exemple de fétiches et de sorts. Assurément l'institution de signes qui est à la base d'un tel emploi ne s'accomplit point dans une intention théorique, ni par le moyen d'une spéculation théorique. L'emploi des signes demeure alors complètement intérieur à un être-au-monde « immédiat ». Toutefois, à y regarder de plus près, il apparaît qu'une interprétation du fétiche et des sorts qui prendrait pour fil conducteur l'idée de signe ne peut absolument pas suffire pour saisir le mode d'« être-à-portée-de-la-main » propre à l'étant qui fait encontre dans le monde primitif. Du point de vue du phénomène du signe, c'est plutôt l'interprétation suivante qui s'imposerait : pour l'homme primitif, le signe coïncide avec le montré. Le signe peut lui-même représenter le montré, non pas seulement en le remplaçant, mais en ce sens que le signe est lui-même toujours le montré. Toutefois, cette coïncidence remarquable du signe avec le montré ne provient nullement de ce que la chose-signe aurait déjà subi une certaine « objectivation », de ce qu'elle serait expérimentée comme pure chose et transportée dans la même région d'être du sous-la-main que le montré. La « coïncidence » en question n'est point l'identification de choses auparavant isolées, elle suppose plutôt que le signe ne s'est pas encore libéré du désigné. Un tel emploi de signes s'identifie encore totalement à l'être du montré, à tel point qu'un signe comme tel ne peut encore absolument pas se dégager. La coïncidence ne se fonde point dans une objectivation première, mais dans son absence totale. Or cela signifie que le signe n'est absolument pas découvert comme outil,

et, en fin de compte, que l'« à-portée-de-la-main » intramondain n'a absolument pas le mode d'être de l'outil. Peut-être même un tel fil conducteur — nous voulons dire l'être-à-portée-de-la-main, l'outil — est-il de nul profit pour une interprétation du monde primitif, et pas davantage du reste l'ontologie de la choséité. Si cependant il demeure vrai qu'une compréhension de l'être est constitutive du *Dasein* et du monde primitifs, alors le besoin ne s'en fait que plus vivement sentir d'élaborer l'idée « formelle » de la mondanéité, autrement dit d'un phénomène qui soit modifiable en un sens tel que tous les énoncés ontologiques qui prétendent que, dans tel contexte phénoménal prédonné, quelque chose *n*'est *pas encore* ou *n*'est *plus* ceci ou cela, puissent recevoir un sens phénoménal *positif* à partir de ce que cette chose *n*'est *pas*.

L'interprétation du signe qu'on vient d'exposer était simplement destinée à offrir un point d'appui phénoménal à la caractérisation du renvoi. La relation entre signe et renvoi est triple : 1. Le montrer, en tant que concrétion possible du pour-quoi d'une utilité, est fondé dans la structure d'outil en général, dans le pour... comme tel (le renvoi). 2. Le montrer du signe appartient, en tant que caractère d'outil d'un étant à-portée-de-la-main, à une totalité d'outils, à un complexe de renvois. 3. Le signe n'est pas seulement à-portée-de-la-main avec tel autre outil, mais, dans son être-à-portée-de-la-main propre, c'est le monde ambiant qui devient à chaque fois expressément accessible pour la circon-spection. *Le signe est un étant ontiquement à-portée-de-la-main qui, en tant que cet outil déterminé, fonctionne en même temps comme quelque chose qui indique la structure ontologique de l'être-à-portée-de-la-main, de la totalité de renvois et de la mondanéité*. C'est là que s'enracine le privilège de cet à-portée-de-la-main à l'intérieur du monde ambiant tel que le *Dasein* s'en préoccupe avec circon-spection. Mais du même coup, le renvoi, s'il doit devenir ontologiquement le fondement du signe, ne peut lui-même être conçu comme signe. Le renvoi n'est pas la déterminité ontique d'un à-portée-de-la-main, alors qu'il constitue pourtant l'être-à-portée-de-la-main en tant que tel. En quel sens le renvoi est-il alors la « présupposition » ontologique de l'à-portée-de-la-main, et dans quelle mesure, en tant que ce fondement ontologique, est-il en même temps un constituant de la mondanéité en général ?

## *§ 18. Tournure et significativité la mondanéité du monde.*

L'à-portée-de-la-main fait encontre de manière intramondaine. L'être de cet étant — l'être-à-portée-de-la-main — se tient donc dans un certain rapport ontologique au monde et à la mondanéité. Le monde, en tout étant à-portée-de-la-main, est toujours déjà « là ». Le monde est préalablement — non pas cependant thématiquement — découvert avec tout ce qui fait encontre. Mais il peut aussi luire en certaines guises de l'usage du monde ambiant. C'est à partir du monde que de l'à-portée-de-la-main est à-portée-de-la-main. Or comment le monde peut-il laisser de l'à-portée-de-la-main faire encontre ? Notre analyse a montré ceci : l'étant rencontré à l'intérieur du monde est libéré en son être pour la circon-spection préoccupée qui tient compte de lui. Que signifie cette libération préalable, et comment doit-elle être comprise en tant que privilège ontologique du monde ? Devant quels problèmes la question de la mondanéité du monde nous place-t-elle ?

On a indiqué que la constitution d'outil de l'à-portée-de-la-main était le renvoi. Comment le monde peut-il libérer en son être l'étant qui a un tel mode d'être, pourquoi est-ce cet étant qui fait d'abord encontre ? Comme exemples de renvois déterminés, nous avons nommé l'utilité pour..., l'importunité, l'employabilité, etc. Le pour... ou le à... propres à une utilité ou à une employabilité prédessinent à chaque fois la concrétion possible du renvoi. Cependant, le « montrer » du signe, le « marteler » du marteau ne sont pas les propriétés de l'étant. Ils ne sont même pas des propriétés du tout, si ce terme doit désigner la structure ontologique d'une déterminité possible de choses. Sans doute l'à-portée-de-la-main a des appropriations et des inappropriations, et ses « propriétés » y sont pour ainsi dire encore liées au même titre que l'être-sous-la-main en tant que mode d'être possible de l'à-portée-de-la-main est lié à son être-à-portée-de-la-main. Cependant, l'utilité (le renvoi) en tant que constitution de l'outil n'est pas non plus une appropriation de l'étant, mais la condition

ontologique de possibilité sur la base de laquelle il peut être déterminé par des appropriations. Mais que signifie alors le renvoi ? L'être de l'à-portée-de-la-main a la structure du renvoi, cela veut dire : il a en lui-même le caractère de la *référence*. L'étant est ainsi découvert que, en tant que l'étant qu'il est, il est référé à quelque chose. *Avec* lui, il retourne *de* quelque chose. Le caractère d'être de l'à-portée-de-la-main est la *tournure*. La tournure inclut ceci : laisser retourner de quelque chose avec quelque chose. Le rapport indiqué par cet « avec » et ce « de », voilà ce que le terme de renvoi est chargé d'indiquer.

La tournure, tel est l'être de l'étant intramondain, l'être vers lequel il est à chaque fois déjà de prime abord libéré. Avec lui, en tant qu'étant, il retourne à chaque fois de ceci ou de cela. Cela, avoir une tournure, est la détermination *ontologique* de l'être de cet étant, et non pas un énoncé ontique à son sujet. Ce dont il retourne, voilà le pour-quoi de l'utilité et le à-quoi de l'employabilité. Avec le pour-quoi de l'utilité, il peut derechef retourner de... ; par exemple, *avec* cet étant à-portée-de-la-main que nous appelons, et pour cause, un marteau, ce dont il retourne, c'est de marteler ; avec ce martèlement, il retourne de consolider une maison ; avec cette consolidation, de se protéger des intempéries ; cette protection « est » en vue de l'abritement du *Dasein*, autrement dit en vue d'une possibilité de son être. *De quoi* retourne-t-il avec un étant à-portée-de-la-main, cela est à chaque fois prétracé à partir de la totalité de tournure. La totalité de tournure qui, par exemple, constitue en son être-à-portée-de-la-main l'étant à portée de la main dans un atelier, est « antérieure » à l'outil singulier ; de même, autre exemple, celle d'une ferme, avec l'ensemble de son matériel et de ses bâtiments. Mais la totalité de tournure renvoie elle-même en dernière instance à un pour-quoi avec lequel il *ne* retourne *plus* de rien — autrement dit qui n'est plus un étant sur le mode d'être de l'à-portée-de-la-main à l'intérieur d'un monde, mais un étant dont l'être est déterminé comme être-au-monde, à la constitution d'être duquel la mondanéité elle-même appartient. Ce pour-quoi primaire n'est plus un pour-cela comme « de » possible d'une tournure. Le « pour-quoi » primaire est un en-vue-de-quoi. Mais le en-vue-de concerne toujours l'être du *DASEIN*, pour lequel en son être il y va toujours essentiellement de cet être. Nous n'avons pas encore à poursuivre plus avant la connexion

indiquée, conduisant de la structure de la tournure à l'être du *Dasein* en tant que en-vue-de-quoi authentique et unique. Préalablement, le « laisser-retourner » exige d'être suffisamment clarifié pour que nous portions le phénomène de la mondanéité à *la* déterminité requise pour pouvoir en général soulever les problèmes qui la concernent.

Laisser-retourner signifie ontiquement : laisser, à l'intérieur d'une préoccupation factice, un étant à-portée-de-la-main être *comme* il est, et *afin qu*'il soit tel. Ce sens ontique du « laisser être », nous le saisissons de manière fondamentalement ontologique, et nous interprétons ainsi le sens de la libération préalable de l'étant de prime abord à-portée-de-la-main à l'intérieur du monde. Laisser préalablement « être » quelque chose, cela ne veut pas dire commencer par le porter et le produire à son être, mais découvrir à chaque fois déjà de l'« étant » en son être à-portée-de-la-main et le laisser ainsi faire encontre comme l'étant de cet être. Ce laisser-retourner « apriorique » est la condition de possibilité requise pour que de l'à-portée-de-la-main fasse encontre, de telle manière que le *Dasein*, dans l'usage ontique de l'étant ainsi rencontré, puisse le laisser retourner de... au sens ontique. Le laisser-retourner compris ontologiquement, en revanche, concerne la libération de *tout* étant à-portée-de-la-main comme tel, soit qu'il retourne ontiquement de lui, soit qu'il soit plutôt un étant dont il *ne* retourne justement *pas* ontiquement — dont nous nous préoccupons de prime abord et le plus souvent, mais que nous ne laissons pas « être » comme étant découvert, en ce sens que nous le travaillons, l'améliorons ou le brisons.

L'avoir-toujours-déjà-laissé-retourner qui libère ainsi l'étant à sa tournure est un *parfait apriorique* qui caractérise le mode d'être du *Dasein* lui-même. Le laisser-retourner compris ontologiquement est libération préalable de l'étant à son être-à-portée-de-la-main intérieur au monde ambiant. C'est à partir du « de » du laisser-retourner qu'est libéré le « avec » de la tournure. A la préoccupation, il fait encontre comme cet à-portée-de-la-main. Pour autant que se montre à elle en général un *étant*, autrement dit pour autant que celui-ci est découvert en son être, il est à chaque fois déjà de l'à-portée-de-la-main dans le monde ambiant et non

pas justement « de prime abord » seulement une « matière universelle » sous-la-main.

La tournure, comme être de l'à-portée-de-la-main n'est elle-même à chaque fois découverte que sur la base de la pré-découverte d'une totalité de tournure. La tournure découverte, c'est-à-dire l'à-portée-de-la-main faisant encontre présuppose donc la prédécouverte de ce que nous appelons la mondialité de l'à-portée-de-la-main. Cette totalité de tournure pré-découverte abrite en soi un rapport ontologique au monde. Le laisser-retourner qui libère l'étant à la totalité de tournure doit déjà avoir en quelque manière ouvert ce vers quoi il libère. Ce vers quoi de l'à-portée-de-la-main du monde ambiant est libéré en devenant alors pour la première fois accessible *comme* étant intramondain ne peut lui-même être conçu comme un étant selon le mode d'être ainsi découvert. Ce « vers », à vrai dire, n'est pas lui-même découvrable si nous réservons désormais le terme d'*être-découvert* pour désigner une possibilité d'être de tout étant qui *n*'est *pas* à la mesure du *Dasein*.

Or qu'est-ce que cela veut dire : ce vers quoi de l'étant intramondain est de prime abord libéré doit préalablement être ouvert ? A l'être du *Dasein* appartient la compréhension de l'être. La compréhension a son être dans un comprendre. Si le mode d'être de l'être-au-monde échoit essentiellement au *Dasein*, alors à la réalité essentielle de sa compréhension de l'être appartient le comprendre de l'être-au-monde. L'ouverture préalable de ce vers quoi l'étant intramondain est libéré n'est rien d'autre que la compréhension du monde auquel le *Dasein* comme étant se rapporte toujours déjà.

Le laisser-retourner préalable de... avec... se fonde dans un comprendre de quelque chose comme le laisser-retourner, le « de » de la tournure et le « avec » de la tournure. Ce dernier, et aussi ce qui est encore à son fondement — ainsi le pour-quoi dont il retourne, et le en-vue-de-quoi auquel tout pour-quoi reconduit à son tour en dernière instance —, tout cela doit préalablement être ouvert en une certaine compréhensibilité. Et qu'est-ce dont que cela « où » le *Dasein* comme être-au-monde se comprend préontologiquement ? Dans la compréhension du complexe de rapports cité, le *Dasein*, sur la base d'un pouvoir-être saisi expressément

ou non, authentique ou non, en vue duquel il est lui-même, s'est assigné à un pour... Celui-ci pré-trace un pour-quoi en tant que « de » possible d'un laisser-retourner, lequel laisse également retourner, de par sa structure propre, « *avec* » quelque chose. A partir d'un en-vue-de-quoi, le *Dasein* se renvoie toujours déjà à l'« avec » d'une tournure, c'est-à-dire qu'il laisse à chaque fois déjà, pour autant qu'il est, de l'étant faire encontre comme à-portée-de-la-main. Ce *dans quoi* le *Dasein* se comprend préalablement sur le mode du se-renvoyer n'est pas autre chose que ce *vers quoi* il laisse préalablement de l'étant faire encontre. *Le « où » du comprendre auto-renvovant comme « vers » du faire-encontre de l'étant sur le mode de la tournure, tel est le phénomène du monde*. Et la structure de ce vers quoi le *Dasein* se renvoie est ce qui constitue la *mondanéité* du monde.

Avec ce dans quoi il se comprend toujours déjà ainsi, le *Dasein* est originairement familier. Cette familiarité avec le monde ne requiert pas nécessairement une transparence théorique des rapports qui constituent le monde comme monde. En revanche la possibilité d'une interprétation ontologico-existentiale expresse de ces rapports se fonde dans la familiarité avec le monde constitutive du *Dasein*, laquelle de son côté co-constitue sa compréhension de l'être. Cette possibilité peut être explicitement saisie pour autant que le *Dasein* s'est donné lui-même pour tâche une interprétation originaire de son être et des possibilités de celui-ci, ou même du sens de l'être en général.

Les analyses antérieures n'ont cependant pas fait autre chose que libérer pour la première fois l'horizon à l'intérieur duquel il convient de chercher quelque chose comme le monde et la mondanéité. Pour guider la suite de la méditation, nous devons d'abord manifester plus clairement de quelle manière doit être ontologiquement saisi le contexte unitaire du se-renvoyer propre au *Dasein.*

Le *comprendre* — phénomène que nous aurons à analyser de plus près dans la suite (cf. § 31) — tient les rapports indiqués dans une ouverture préalable. Dans le séjour familier au sein du monde ambiant, il se *pro*-pose ces rapports comme ce dans quoi son renvoyer se meut. Le comprendre se laisse lui-même renvoyer dans et par ces rapports. Le caractère de rapport de ces rapports du renvoyer, nous le saisissons comme

*signifier*. Dans la familiarité avec ses rapports, le *Dasein* se « signifie » à lui-même, il se donne originairement son être et son pouvoir-être à comprendre du point de vue de son être-au-monde. Le en-vue-de signifie[78]* un pour..., celui-ci un pour-quoi, celui-ci encore un « de » du laisser-retourner, celui-ci enfin un « avec » de la tournure. Ces rapports sont soudés entre eux en une totalité originaire — ils ne sont ce qu'ils sont que comme ce signifier où le *Dasein* se donne préalablement à lui-même son être-au-monde à comprendre. La totalité de rapports de ce signifier, nous la nommons la *significativité*. Elle est ce qui constitue la structure du monde — de ce où le *Dasein* comme tel est à chaque fois déjà. *Le* Dasein *est, en sa familiarité avec la significativité, la condition ontique de possibilité de la découvrabilité de l'étant qui fait encontre dans un monde sur le mode d'être de la tournure (être-à-portée-de-la-main) et peur ainsi s'annoncer en son être-en-soi*. Le *Dasein* est, en tant que tel, toujours celui-ci ou celui-là ; avec son être est toujours déjà essentiellement découvert un contexte d'étant à-portée-de-la-main — le *Dasein*, pour autant qu'il *est*, s'est à chaque fois déjà assigné à un « monde » qui lui fasse encontre, à son être appartient essentiellement cette *assignation*.

Mais la significativité elle-même, avec laquelle le *Dasein* est à chaque fois déjà familier, abrite en elle la condition ontologique de possibilité permettant que le *Dasein* compréhensif, en tant qu'il est également explicitatif, puisse ouvrir quelque chose comme des « significations » qui, de leur côté, fondent à nouveau l'être possible du mot et de la langue.

La significativité ouverte, en tant que constitution existentiale du *Dasein*, de son être-au-monde, est la condition ontique de possibilité de la découvrabilité d'une totalité de tournure.

Mais, lorsque nous déterminons ainsi l'être de l'à-portée-de-la-main (tournure) et même la mondanéité elle-même comme un complexe de renvois, cela ne revient-il pas à volatiliser l'« être substantiel » de l'étant intramondain en un système de relations, et puisque des relations sont toujours simplement « pensées », à dissoudre l'être de l'étant intramondain dans la « pure pensée » ?

A l'intérieur du champ de recherches qui est actuellement le nôtre, l'essentiel est de maintenir de manière fondamentale les différences — que nous n'avons cessé de marquer — entre les diverses structures et dimensions de la problématique ontologique : 1. l'être de l'étant intramondain tel qu'il fait de prime abord encontre (être-à-portée-de-la-main) ; 2. l'être de *l'*étant (être-sous-la-main) qui devient trouvable et déterminable dans une traversée spécifiquement découvrante de l'étant de prime abord rencontré ; 3. l'être de la condition ontique de possibilité de la découvrabilité de l'étant intramondain en général — la mondanéité du monde. L'être nommé en dernier lieu est une détermination *existentiale* de l'être-au-monde, c'est-à-dire du *Dasein*. Quant aux deux premiers concepts de l'être, ce sont des *catégories*, qui ne concernent que l'étant dont l'être n'est pas à la mesure du *Dasein*. — On peut certes saisir formellement le complexe de renvois qui constitue en tant que significativité la mondanéité au sens d'un système de relations. Mais il importe seulement d'observer que de telles formalisations nivellent les phénomènes jusqu'à en ruiner la teneur phénoménale authentique, surtout lorsqu'elles s'appliquent à des rapports aussi « simples » que ceux qu'abrite la significativité. En leur teneur phénoménale, ces « relations » et ces « relatifs » du pour..., du en-vue-de..., de l'avec... d'une tournure répugnent à toute fonctionnalisation mathématique ; pas davantage ne sont-ils des notions, des fruits de la seule « pensée » : ils sont les rapports où la circon-spection préoccupée en tant que telle séjourne à chaque fois déjà. Ce « système de relation » comme constituant de la mondanéité volatilise si peu l'être de l'à-portée-de-la-main intramondain que c'est seulement sur la base de la mondanéité du monde que cet étant est découvrable en son « en soi substantiel ». Et de même c'est seulement si de l'étant intramondain peut en général faire encontre que s'ouvre la possibilité de rendre accessible dans le champ de cet étant le sans-plus-sous-la main. Ce dernier type d'étant, sur la base de son être-sans-plus-sous-la-main, peut être déterminé mathématiquement en « concepts fonctionnels » du point de vue de ces « propriétés ». Mais des concepts fonctionnels de cette sorte ne sont en général ontologiquement possibles que par rapport à de l'étant dont l'être a le caractère de la pure substantialité : des concepts fonctionnels ne sont jamais possibles que comme concepts substantiels formalisés[79]*.

Mais avant de poursuivre l’analyse, et afin de dégager avec plus d’acuité la spécificité de la problématique ontologique de la mondanéité, il convient de clarifier l’interprétation de celle-ci en la confrontant à sa contre-épreuve radicale.

## B. DISSOCIATION DE L'ANALYSE DE LA MONDANÉITÉ PAR RAPPORT À L'INTERPRÉTATION CARTÉSIENNE DU MONDE

Notre recherche ne parviendra que progressivement à s'assurer du concept de mondanéité et des structures incluses dans ce phénomène. Or comme l'interprétation[80]* du monde prend tout d'abord son départ dans un étant intramondain, pour ensuite perdre complètement de vue le phénomène du monde, essayons de clarifier ontologiquement ce point de départ en considérant le développement le plus extrême, peut-être, auquel il ait jamais conduit. Notre propos ne sera point simplement de donner un bref exposé des traits fondamentaux de l'ontologie *cartésienne* du « monde », mais de nous enquérir de ses présuppositions, et de tenter de caractériser celles-ci à la lumière de nos résultats antérieurs. Cette élucidation doit permettre de découvrir sur quels « fondements » ontologiques radicalement non-critiques se meuvent les interprétations du monde postérieures à *Descartes*, ainsi du reste que celles qui le précèdent.

*Descartes* aperçoit la détermination ontologique fondamentale du monde dans l'*extensio*. Dans la mesure où l'extension co-constitue la spatialité, ou même, aux yeux de *Descartes*, se confond avec elle, et où cependant la spatialité demeure en un certain sens constitutive du monde, l'élucidation de l'ontologie cartésienne du « monde » nous offre en même temps un point d'appui négatif pour l'explication positive de la spatialité du monde ambiant et du *Dasein* lui-même. Nous traiterons, à propos de l'ontologie *cartésienne*, des trois points suivants : 1. La détermination du « monde » comme *res extensa* (§ 19). 2. Les fondements de cette détermination ontologique (§ 20). 3. La discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne du « monde » (§ 21). Leur légitimation complète, toutefois, les considérations qui suivent ne pourront la recevoir que de la destruction phénoménologique du *cogito sum* (cf. IIème partie, section 2).

## *§ 19. La détermination du monde comme res extensa.*

Descartes distingue l’*ego cogito* de la *res corporea*. Cette distinction déterminera plus tard ontologiquement celle de la « nature » et de l’« esprit ». Si nombreuses que soient les formes philosophiques où l’on puisse la fixer, l’obscurité de ses fondations ontologiques — de même que celle de ses membres eux-mêmes — a elle-même sa racine prochaine dans la distinction citée de *Descartes*. A l’intérieur de quelle compréhension de l’être celui-ci a-t-il déterminé l’être de cet étant ? Le titre de l’être d’un étant qui est en lui-même est : *substantia*. L’expression désigne tantôt l’*être* d’un étant comme substance, la *substantialité*, tantôt l’étant lui-même, *une substance*. Cette équivoque de *substantia*, que véhicule déjà le concept grec d’□□□□□, n’a rien d’accidentel.

La détermination ontologique de la *res corporea* exige l’explication de la substance, c’est-à-dire de la substantialité de cet étant en tant que substance. Qu’est-ce qui constitue l’être-en-lui-même propre de la *res corporea* ? Comment une substance est-elle comme telle saisissable, autrement dit comment sa substantialité l’est-elle ? « Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur ; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur »[81][1]. Les substances sont accessibles dans leurs « attributs », et toute substance a une propriété insigne où devient déchiffrable l’essence de la substantialité d’une substance déterminée. Quelle sera cette propriété dans le cas de la *res corporea* ? « Nempe *extensio* in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit »[82][2] : « l’extension en longueur, largeur et profondeur constitue l’être véritable de la substance corporelle » que nous appelons « monde ». Or qu’est-ce qui confère à l’*extensio* un tel privilège ? « Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit »[83][3]. L’extension est *cette* constitution d’être de l’étant en

question, qui doit « être » avant toutes les autres déterminations d'être afin que celles-ci puissent « être » ce qu'elles sont. L'extension doit pouvoir être primairement « assignée » à la chose corporelle. Et c'est pourquoi la preuve de l'extension et de la substantialité du « monde » caractérisée par elle s'accomplira en montrant comment toutes les autres déterminités de cette substance, avant tout la *divisio*, la *figura*, le *motus*, ne peuvent être conçues que comme des *modi* de l'*extensio*, alors qu'inversement l'*extensio* demeure intelligible *sine figura vel motu*.

C'est ainsi qu'une chose corporelle, tout en conservant son extension totale, peut cependant en changer la répartition selon les diverses dimensions et se présenter sous diverses figures comme une seule et même chose : « Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi : nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem et minus secundum longitudinem »[84]4.

La figure est un mode de l'*extensio*, mais autant vaut du mouvement ; car le motus n'est saisi que « si de nullo nisi locali cogitemus ac de vi a qua excitatur non inquiramus »[85]1. Si le mouvement est une propriété étante de la *res corporea*, alors, pour devenir expérimentable en son être, il doit nécessairement être compris à partir de l'*être* de cet étant même, à partir de l'*extensio*, c'est-à-dire comme pur changement de lieu. Une notion comme la « force » n'apporte rien à la détermination de l'être de cet étant. Quant à des déterminations comme *durities*, *pondus*, *color*, elles peuvent être ôtées de la matière sans qu'elle cesse d'être ce qu'elle est. Ces déterminations ne constituent en rien son être propre, et, pour autant qu'elles *soient*, elles se révèlent être des *modi* de l'*extensio*. C'est ce que *Descartes* tente de montrer en détail à propos de la « dureté » : « Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescumque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo mode potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura ; nec proinde ipsa in duritie consistit »[86]2 La dureté est

expérimentée dans le toucher. Or que nous « dit » le sens du toucher sur la dureté ? Les parties de la chose dure « résistent » au mouvement de la main, par exemple, à la volonté de les repousser. Si au contraire les corps durs — c'est-à-dire « immobiles » — modifiaient leur lieu à la même vitesse que celle à laquelle s'accomplit le changement de lieu de la main qui « se porte sur » les corps, alors aucun contact ne pourrait se produire, la dureté ne serait jamais expérimentée, donc elle ne *serait* jamais. Mais l'on ne voit en aucune manière pourquoi par exemple les corps qui reculent à cette vitesse devraient pour autant perdre quelque chose de leur être-corps. S'ils conservent celui-ci même en changeant leur vitesse, de telle manière que devienne impossible quelque chose comme la « dureté », alors c'est que celle-ci n'appartient pas non plus à l'être de ces étants. « Eademque ratione ostendi potest et pondus, et colorem, et alias omnes ejusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente : unde sequitur, a nulla ex illis eius (*scil*. extensionis) naturam dependere »[87]3. Ce qui constitue donc l'être de la *res corporea*, c'est l'*extensio*, l'« omnimodo divisibile, figurabile et mobile », ce qui peut se modifier selon tout mode de divisibilité, de configuration et de mouvement, le « capax mutationum » qui se maintient dans toutes ces modifications, qui *remanet*. Ce qui dans la chose corporelle suffit à assurer une telle *demeurance constante*, voilà le véritablement étant en elle, voilà ce qui par conséquent caractérise la substantialité de cette substance.

## *§ 20. Les fondements de la détermination ontologique du « monde ».*

L’idée de l’être à laquelle reconduit cette caractérisation ontologique de la *res extensa* est la substantialité. « Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alla te indigeat ad existendum » : « par substance, nous ne pouvons rien comprendre d’autre qu’un étant qui est ainsi que, pour être, il n’a besoin d’aucun autre étant »[88][1]. L’être d’une « substance » est caractérisé par une absence de besoin. Ce qui, en son être, n’a absolument aucun besoin d’un autre étant, cela satisfait au sens propre à l’idée de substance — cet étant est l’*ens perfectissimum*. « Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus »[89][2]. « Dieu » est ici un titre strictement ontologique, lorsqu’il est compris comme *ens perfectissimum*. En même temps, ce qui est co-visé de manière « évidente » avec le concept de Dieu rend possible une explicitation ontologique du moment constitutif de la substantialité, l’autarcie. « Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere percipimus »[90][3]. Tout étant qui n’est pas Dieu a besoin d’être produit au sens le plus large du terme, et d’être conservé. La production comme être sous-la-main (ou l’absence du besoin d’être produit), voilà ce qui constitue l’horizon au sein duquel l’« être » est compris. Tout étant qui n’est pas Dieu est *ens creatum*. Entre l’un et l’autre type d’étant existe une différence « infinie » d’être, et pourtant nous appelons le créé aussi bien que le créateur des *étants*. Nous employons donc le mot « être » dans une extension telle que son sens embrasse une différence « infinie ». Ainsi pouvons-nous même nommer avec un certain droit l’étant créé une substance. Relativement à Dieu, cet étant est sans doute en besoin de production et de conservation, mais à l’intérieur de la région de l’étant créé, du « monde » au sens de l’*ens creatum*, il y a de l’étant qui, relativement à une création ou une conservation créaturelles, à celles de l’homme par exemple, « n’a pas besoin d’un autre étant ». Des substances de cette sorte sont au nombre de deux : la *res cogitans* et la *res extensa*.

L'être de la substance dont l'*extensio* représente la *proprietas* insigne devient par conséquent déterminable en son fond ontologique à condition que soit éclairci le *sens* de l'être « *commun* », aux trois substances — à la substance infinie et aux deux substances finies. Seulement, « nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est... quae Deo et creaturis sit communis »[91][1]. *Descartes* touche ici à un problème qui n'avait cessé de préoccuper l'ontologie médiévale : à la question de savoir en quelle guise la signification de l'être signifie proprement l'étant à chaque fois interpellé. Dans les énoncés « Dieu est » et « le monde est », nous énonçons l'être. Mais ce mot « est » ne peut pas alors viser chacun de ces étants au même sens (□□□□□□□□□*univoce*) dans la mesure où subsiste entre eux une différence *infinie* d'être ; si le signifier du « est » était univoque, alors le créé serait visé comme increé ou l'increé ravalé au rang de créé. Cependant, l'« être » ne fonctionne pas non plus comme simple nom identique, mais dans les deux cas c'est bien l'« être » qui est compris. La scolastique conçoit le sens positif du signifier de l'« être », comme signifier « analogique », par opposition au signifier univoque ou seulement homonyme (équivoque). Sous l'invocation d'*Aristote*, chez qui le problème est préformé au point de départ même de l'ontologie grecque en général, divers types d'analogie ont été fixés, d'après lesquels également les « Écoles » se distingueront dans leur conception de la fonction significative de l'être. En ce qui concerne l'élaboration ontologique du problème, Descartes reste loin derrière la scolastique[92][2], et même il esquive la question. « Nulla ejus [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis »[93][3]. Cette esquive signifie que *Descartes* laisse inélucidé le sens de l'être renfermé dans l'idée de substantialité et le caractère d'« universalité » de cette signification. Cela dit, l'ontologie médiévale elle-même s'est tout aussi peu enquise que l'ontologie antique de ce que l'être lui-même veut dire, et c'est pourquoi il n'est pas étonnant qu'une question comme celle du mode de signification de l'être ne puisse faire un seul pas tant que l'on veut l'élucider sur la base d'un sens non-clarifié de l'être, que cette signification serait censée « exprimer ». Si ce sens est demeuré non-clarifié, c'est parce qu'on le tenait pour « allant de soi ».

*Descartes* ne se contente pas d'esquiver la question ontologique de la substantialité, mais il souligne expressément que la substance comme telle, c'est-à-dire sa substantialité, est d'emblée en et pour soi inaccessible. « Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit existens, quia hoc solum per se nos non afficit »[94][1]. L'« être » lui-même ne nous « affecte » pas, aussi ne peut-il être perçu. « L'être n'est pas un prédicat réal », selon l'expression de *Kant*, qui se borne à restituer la *proposition* de Descartes. Du coup, l'on renoncera fondamentalement à la possibilité d'une pure problématique de l'être, et l'on cherchera une échappatoire pour obtenir ensuite les déterminations citées des substances : comme l'« être » est en effet inaccessible *comme étant*, il sera exprimé à l'aide de déterminités étantes de l'étant en question — d'attributs. Non pas cependant à l'aide de n'importe quels attributs, mais à l'aide de ceux qui satisfont le plus purement au sens de l'être et de la substantialité que l'on persiste à présupposer tacitement. Dans la *substantia finita* comme *res corporea*, l'« assignation » primairement nécessaire est l'*extensio*. « Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa »[95][2] ; car la substantialité ne peut être dégagée que *ratione tantum.* non pas *realiter*, elle ne peut être trouvée comme le substantiellement étant lui-même.

Ainsi les bases ontologiques de la détermination du « monde » comme *res extensa* sont devenues claires : elles consistent dans l'idée non seulement non-clarifiée, mais encore déclarée non-clarifiable en son sens d'être, de la substantialité, exposée moyennant le détour par la propriété substantielle prééminente de chaque substance. D'autre part, la détermination de la substance par un étant substantiel nous livre également la raison de l'équivoque du terme. C'est la substantialité qui est visée, et pourtant elle est conquise à partir d'une constitution étante de la substance. L'ontique étant substitué à l'ontologique, l'expression *substantia* fonctionne tantôt au sens ontologique, tantôt au sens ontique, mais le plus souvent dans un sens ontico-ontologique confus. Mais ce qui s'abrite derrière cette imperceptible différence de signification, c'est l'impuissance à maîtriser le problème fondamental de l'être. Son élaboration exige de se mettre convenablement « sur la trace » des

équivoques ; qui fait cette tentative ne « s’occupe » pas « de simples significations verbales », mais doit se risquer, pour clarifier de telles « nuances », dans la problématique la plus originaire des « choses mêmes ».

## *§ 21. La discussion herméneutique de l'ontologie cartésienne du « monde ».*

La question critique suivante s'élève : est-ce que cette ontologie du « monde » s'enquiert vraiment du phénomène du monde, et, sinon, détermine-t-elle à tout le moins un étant intramondain au point que sa mondialité puisse y être rendue visible ? *Dans les deux cas, la réponse doit être négative*. L'étant que *Descartes* s'efforce de saisir en son fond ontologique grâce à l'*extensio* n'est au contraire découvrable que moyennant le passage par un étant intramondain de prime abord à-portée-de-la-main. Cependant, quand bien même il en serait ainsi, quand bien même la caractérisation ontologique de *cet* étant intramondain déterminé (la nature) — aussi bien l'idée de substantialité que le sens du *existit* et du *ad existendum* inclus dans sa définition — conduirait dans l'obscurité, la possibilité ne subsiste-t-elle point de poser et de promouvoir d'une certaine manière le problème ontologique du monde à l'aide d'une ontologie qui se fonde sur la scission radicale de Dieu, du Moi et du « monde » ? Réponse : que même cette possibilité ne subsiste point, c'est là justement ce qui exige de montrer expressément que *Descartes* n'en est même pas à se tromper dans la détermination ontologique du monde, mais que son interprétation et les fondements sur lesquels elle repose ont conduit à *passer par-dessus* le phénomène du monde aussi bien que *par-dessus* l'être de l'étant intramondain de prime abord à-portée-de-la-main.

En exposant le problème de la mondanéité (§ 14), nous avons insisté sur l'importance de la conquête d'un accès adéquat à ce phénomène. Notre élucidation critique du point de départ cartésien aura par conséquent à poser la question suivante : quel mode d'être du Dasein Descartes fixe-t-il comme la voie d'accès adéquate à *l*'étant à l'être duquel (*extensio*) il identifie l'être du « monde » ? Réponse : l'accès unique et authentique à cet étant est le connaître, l'*intellectio*, celle-ci étant prise au sens de la connaissance mathématico-physique. La connaissance mathématique vaut

comme ce mode de saisie de l'étant qui peut toujours être assuré d'une possession certaine de l'étant saisi en elle. Ce qui a un mode d'être tel qu'il satisfasse à l'être qui est accessible dans la connaissance mathématique *est* au sens propre. Cet étant est *ce qui est toujours ce qu'il est* ; c'est pourquoi ce qui constitue l'être proprement dit de l'étant expérimenté dans le monde est ce dont on peut montrer qu'il a le caractère de la *demeurance constante* — le *remanens capax mutationum*. N'*est* proprement que ce qui constamment subsiste. C'est la mathématique qui connaît un tel étant. Ce qui est accessible *par elle* dans l'étant constitue l'être de cet étant. Ainsi, c'est à partir d'une idée déterminée de l'être, celle qui est enveloppée dans le concept de substantialité, et à partir de l'idée d'une connaissance qui connaît ce qui est *ainsi* que son être est pour ainsi dire dicté au « monde ». Bien loin de se laisser prédonner par l'étant intramondain le mode d'être de cet étant, *Descartes* prescrit au contraire au monde son être « véritable » sur la base d'une idée de l'être (être = être-sous-la-main constant) qui n'est pas plus légitimée en son droit que dévoilée en son origine. Ce n'est donc pas primairement l'invocation d'une science spécialement appréciée pour des raisons contingentes, la mathématique, qui détermine l'ontologie du monde, mais bien plutôt l'orientation fondamentalement ontologique sur l'être comme être-sous-la-main constant, à la saisie duquel la connaissance mathématique satisfait en un sens privilégié. Ainsi Descartes accomplit-il philosophiquement et expressément le déplacement[96]* de l'influence de l'ontologie traditionnelle vers la physique mathématique moderne et ses fondements transcendantaux.

*Descartes* n'a pas besoin de poser de problème de l'accès adéquat à l'étant intramondain. Étant donnée la domination intacte de l'ontologie traditionnelle, le mode de saisie de l'étant véritable est d'emblée décidé. Il consiste dans le □□□□□, l'« intuition » au sens le plus large, dont le □□□□□□□□□, la « pensée » n'est qu'une forme d'accomplissement dérivée. Et c'est à partir de cette orientation fondamentalement ontologique que Descartes énonce sa « critique » de l'autre mode d'accès possible à l'étant qui accueille celui-ci en l'intuitionnant, à savoir la *sensatio* (□□□□□□□□□) par opposition à l'*intellectio*.

Que l’étant ne se montre pas de prime abord en son être authentique, *Descartes* le sait très bien. Ce qui est « de prime abord » donné, c’est ce morceau de cire avec sa couleur, sa saveur, sa dureté, sa froideur, sa résonance déterminées. Mais tout cela — en général tout ce que nous donnent les sens — demeure sans portée ontologique. « Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere. »[97][1]. Les sens ne nous font absolument pas connaître l’étant en son être, ils annoncent simplement l’utilité ou la nocivité des choses « extérieures » intramondaines pour l’être-homme attaché à son corps. « Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant »[98][1] : des sens, nous ne recevons absolument aucune révélation sur l’étant en son être. « Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura vel ponderosa vel colorata vel alio aliquo modo sensus afficiens : sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profondum »[99][2]

Combien peu *Descartes* parvient à se laisser donner en son mode d’être l’étant qui se montre dans la sensibilité, et même à déterminer ce mode d’être, c’est ce que fera apparaître une analyse critique de son interprétation de l’expérience de la dureté et de la résistance (cf. *supra*, § 19).

La dureté est saisie comme résistance. Celle-ci, cependant, est comprise tout aussi peu que la dureté elle-même dans un sens phénoménal — comme quelque chose d’expérimenté en lui-même et de déterminable dans une telle expérience. Résister signifie pour *Descartes* autant que : ne pas bouger de sa place, c’est-à-dire ne subir aucun changement local. Résister, pour une chose, signifiera donc : soit demeurer en un lieu déterminé, relativement à une autre chose qui change de lieu; soit changer de lieu à vitesse telle qu’elle puisse être « rejointe » par cette chose. Pareille interprétation de l’expérience de la dureté abolit le mode d’être de l’accueil sensible, et, avec lui, la possibilité de saisir en son être l’étant qui fait encontre en cet accueil. Le mode d’être d’un accueil de quelque chose, *Descartes* le transporte dans le seul mode d’être qu’il reconnaisse :

l'accueil de quelque chose devient la juxtaposition déterminée de l'être-sous-la main de deux *res extensae* sous-la-main, le rapport de mouvement de deux étants lui-même pensé sur le mode de l'*extensio* qui caractérise primairement l'être-sous-la-main de la chose corporelle. Sans doute, l'« accomplissement » possible d'un comportement touchant requiert-il une « proximité » particulière du touchable. Mais cela ne signifie nullement que le toucher et — par exemple — la dureté qui s'annonce à lui consistent, du point de vue ontologique, dans les vitesses respectives de deux choses corporelles. La dureté et la résistance ne sauraient se manifester tant que n'est pas présent un étant ayant le mode d'être du *Dasein* ou, au moins, d'un vivant.

Ainsi, chez *Descartes*, l'élucidation des *accès* possibles *à* l'étant intramondain passe-t-elle sous la domination d'une idée de l'être qui a elle-même été empruntée à une région déterminée de cet étant.

L'idée de l'être comme être-sous-la-main constant ne motive pas seulement une détermination extrême de l'être de l'étant intramondain et son identification avec le monde en général, elle empêche en même temps de porter les comportements du *Dasein* sous un regard ontologiquement adéquat. Du même coup, tout chemin est complètement barré qui permettrait seulement d'apercevoir le caractère fondé de tout comportement sensible et intellectuel, et de le comprendre comme une possibilité de l'être-au-monde. Mais l'être du « *Dasein* », à la constitution fondamentale duquel l'être-au-monde appartient, Descartes ne veut le saisir que sur le même mode que l'être de la *res extensa*, comme substance.

Mais ces élucidations critiques ne reviennent-elles point à prêter subrepticement à *Descartes* une intention absolument étrangère à son horizon — dont on « montrerait » ensuite qu'il ne l'a pas remplie ? Comment Descartes pourrait-il identifier un étant intramondain déterminé et son être avec le monde s'il n'a même pas connaissance du phénomène du monde, ni, par suite, de quelque chose comme l'intramondanéité ?

Mais, lorsque c'est un débat fondamental qui s'engage, celui-ci ne peut s'en tenir à de simples thèses doxographiquement saisissables, il doit

bien plutôt s'orienter sur la tendance essentielle de la problématique, même si celle-ci n'a pas dépassé une présentation vulgaire. Que Descartes non seulement ait *voulu*, grâce aux concepts de *res cogitans* et de *res extensa*, poser le problème du « Moi » et du « monde », mais encore qu'il ait prétendu lui apporter une solution radicale, c'est ce dont ses *Méditations* (surtout la première et la sixième) témoignent clairement. Les élucidations précédentes auront montré que son orientation, dépourvue de la moindre critique positive, sur l'ontologie traditionnelle, aura interdit à Descartes la libération d'une problématique ontologique du *Dasein* et l'aura nécessairement rendu aveugle au phénomène du monde, l'ontologie du « monde » se réduisant alors à l'ontologie d'un étant intramondain déterminé.

Pourtant, répliquera-t-on, même si en effet le problème du monde ainsi que l'être de l'étant qui fait de prime abord encontre dans le monde ambiant lui demeurent recouverts, *Descartes* n'en a pas moins posé les fondements de la caractérisation ontologique de *l*'étant intramondain qui fonde en son être tout autre étant, à savoir la nature matérielle. C'est sur celle-ci, considérée comme la couche fondamentale, que s'édifient les autres couches de la réalité intramondaine; c'est dans la chose étendue comme telle que se fondent tout d'abord les déterminités ; qui certes se manifestent comme qualités, mais n'en sont pas moins « au fond » des modifications quantitatives des modes de l'*extensio*. Puis, sur ces qualités encore réductibles, s'appuient ensuite les qualités spécifiques comme « beau », « laid », « adéquat », « inadéquat », « convenable », « non convenable » ; ces qualités, si on les envisage selon une orientation primaire sur la choséité, doivent être saisies comme des prédicats axiologiques non quantifiables, qui confèrent à la chose d'abord seulement matérielle le caractère d'un objet de valeur. Avec cette stratification, la réflexion accède même à l'étant que nous avions caractérisé ontologiquement comme l'outil à-portée-de-la-main. Il semble bien, par conséquent, que l'analyse cartésienne du « monde » procure des fondations solides à la structure de l'étant de prime abord à-portée-de-la-main, et qu'elle requière tout au plus que l'on complète — comme il est aisé de le faire — la chose naturelle en chose d'usage au plein sens du terme.

Et pourtant, même abstraction faite du problème spécifique du monde, peut-on espérer accéder ontologiquement par cette voie à l'être de l'étant qui fait de prime abord encontre dans le monde ambiant ? En se référant à la choséité matérielle, n'a-t-on pas déjà posé tacitement un sens de l'être — l'être-sous-la-main chosique constant — auquel l'équipement après coup de l'étant à l'aide de prédicats axiologiques apportera ensuite si peu un complément ontologique que ces caractères de valeur, au contraire, ne demeurent eux-mêmes que des déterminités ontiques d'un étant qui a le mode d'être de la chose ? L'ajout de prédicats axiologiques n'est pas le moins du monde capable de nous apporter de nouvelle révélation sur l'être des « biens », s'il est vrai *qu'il ne fait que présupposer à nouveau pour eux le mode d'être du pur être-sous-la-main*. Des valeurs sont des déterminités *sous-la-main* d'une chose. Elles ne tiennent finalement leur origine ontologique que de la position préalable de la réalité chosique comme couche fondamentale. Or l'expérience préphénoménologique nous montre déjà dans l'étant prétendument chosique quelque chose que la choséité ne parvient pas à rendre pleinement compréhensible. L'être chosique, par conséquent, a besoin d'un complément. Que signifie donc ontologiquement l'être des valeurs, ou leur « validité » que *Lotze* interprétait comme un mode d'« affirmation » ? Que signifie ontologiquement cette « adhérence » des valeurs aux choses ? Tant que ces déterminations demeurent dans l'obscurité, la reconstruction de la chose d'usage à partir de la chose naturelle ne peut apparaître que comme une opération ontologiquement discutable, indépendamment même de l'inversion fondamentale de la problématique qu'elle représente. Car cette reconstruction de la chose d'usage que l'on a d'abord « dépouillée » n'a-t-elle pas toujours déjà besoin *du regard préalable, positif sur le phénomène dont la totalité doit être reproduite dans la reconstruction* ? Car si la constitution d'être la plus propre de celui-ci n'est pas d'abord adéquatement explicitée, alors la reconstruction ne reconstruit-elle point sans le moindre plan ? Dans la mesure où cette reconstruction et ce « complément » de l'ontologie traditionnelle du « monde » atteint pour résultat ce même *étant* dont était partie notre analyse antérieure de l'être-à-portée-de-la-main de l'outil et de la totalité de tournure, elle crée l'illusion que l'*être* de cet étant serait en effet éclairci, ou tout au moins pris comme *problème*. Mais aussi peu

*Descartes*, grâce à l'*extensio* comme *proprietas*, touche à l'être de la substance, tout aussi peu le recours à des propriétés « axiologiques » est capable de porter seulement sous le regard l'être comme être-à-portée-de-la-main, et encore moins de faire de lui un thème proprement ontologique.

*Descartes* a accentué la restriction de la question du monde à celle de la choséité naturelle considérée comme l'étant de prime abord accessible, intramondain. Il a renforcé l'opinion selon laquelle la *connaissance* ontique supposée la plus rigoureuse d'un étant serait aussi l'accès possible à l'être primaire de l'étant découvert en une telle connaissance. Cependant, il faut en même temps bien apercevoir que même les « compléments » apportés à l'ontologie de la chose se meuvent fondamentalement sur la même base dogmatique que *Descartes*.

Comme nous l'avons déjà suggéré (§ 14), la méconnaissance du monde et de l'étant de prime abord rencontré n'est point fortuite, elle n'est pas une simple bévue qu'il faudrait ensuite rattraper mais elle se fonde dans un mode d'être essentiel du *Dasein*. C'est lorsque l'analytique du *Dasein* aura rendu transparentes les principales structures du *Dasein* qui ont le plus d'importance dans le cadre de cette problématique, lorsque l'horizon de sa possible compréhensibilité aura été assigné au concept de l'être en général et, du même coup, lorsque l'être-à-portée-de-la-main et l'être-sous-la-main seront devenus originairement intelligibles en leur sens ontologique qu'il sera seulement possible d'établir dans son droit philosophique notre actuelle critique de l'ontologie cartésienne du monde qui, au fond, demeure aujourd'hui encore dominante.

Ce qui exigera de montrer (cf. I<sup>ère</sup> partie, section 3)

1. pourquoi, au début de la tradition ontologique qui est pour nous décisive — et explicitement chez *Parménide* — le phénomène du monde a été manqué ; d'où provient le retour constant de cette omission ;

2. pourquoi, en lieu et place de ce phénomène ainsi méconnu, c'est l'étant intramondain qui s'impose comme thème ontologique ;

3. pourquoi cet étant est de prime abord trouvé dans la « nature » ;

4. pourquoi le complément — ressenti comme nécessaire — d'une telle ontologie du monde s'accomplit en appelant à la rescousse le phénomène de la valeur.

C'est seulement avec les réponses à ces questions que sera atteinte la compréhension positive de la *problématique* du monde, mise au jour l'origine de son manquement et montrée la légitimité d'une récusation de l'ontologie traditionnelle du monde.

Nos considérations sur *Descartes* voulaient faire apercevoir que prendre pour point de départ — comme cela s'impose apparemment avec « évidence » — les choses du monde ou s'orienter sur la connaissance réputée la plus rigoureuse de l'étant ne garantit nullement la conquête du sol sur lequel sont phénoménalement rencontrables les constitutions ontologiques prochaines du monde, du *Dasein* et de l'étant intramondain.

Mais, si nous nous rappelons que la spatialité co-constitue manifestement l'étant intramondain, alors un « sauvetage » de l'analyse cartésienne du « monde » devient en fin de compte possible. En dégageant radicalement l'*extensio* comme *praesuppositum* de toute déterminité de la *res corporea Descartes* a préparé la compréhension d'un *a priori* dont *Kant* devait ensuite approfondir le contenu. Dans certaines limites, l'analyse de l'*extensio* demeure indépendante de l'omission d'une interprétation expresse de l'être de l'étant étendu. La position de l'*extensio* comme déterminité fondamentale du « monde » a son droit phénoménal, quand bien même un simple recours à elle ne saurait suffire à rendre ontologiquement compréhensible ni la spatialité du monde, ni la spatialité de prime abord découverte de l'étant rencontré dans le monde ambiant, ni, encore moins, la spatialité du *Dasein* lui-même.

## C. L’AMBIANCE DU MONDE AMBIANT ET LA SPATIALITÉ DU *DASEIN*

Notre première esquisse de l’être-à... (cf. § 12) nous a amené à délimiter le *Dasein* par rapport à un mode d’être dans l’espace que nous appelons l’intériorité. Celle-ci signifie qu’un étant lui-même étendu est embrassé par les limites étendues d’un autre étant étendu. L’étant intérieur et l’étant embrassant sont tous deux sous-la-main dans l’espace. Et pourtant, l’exclusion d’une telle intériorité du *Dasein* dans un contenant spatial n’avait point pour intention d’exclure par principe toute spatialité du *Dasein*, mais seulement de garder la voie libre pour une aperception de la spatialité qui en est constitutive. Or c’est celle-ci que nous avons maintenant à établir. Cependant, comme l’étant intra-*mondain* est lui aussi dans l’espace, sa spatialité se trouvera dans une connexion ontologique avec le monde. Par conséquent, il faut déterminer en quel sens l’espace est un constituant du monde, lequel, de son côté, a été caractérisé comme moment structurel de l’être-au-monde. Spécialement, il convient de montrer comment l’ambiance du monde, la spatialité spécifique de l’étant qui fait encontre dans le monde ambiant est elle-même fondée par la mondanéité du monde. et non pas à l’inverse le monde sous-la-main dans l’espace. Cette recherche sur la spatialité du *Dasein* et la déterminité spatiale du monde prendra son point de départ dans une analyse de l’étant à-portée-de-la-main de manière intramondaine dans l’espace. La méditation traversera trois étapes : 1. La spatialité de l’à-portée-de-la-main intramondain (§ 22) ; la spatialité de l’être-au-monde (§ 23) ; 3. la spatialité du *Dasein* et l’espace (§ 24).

### *§ 22. La spatialité de l'à-portée-de-1a-main intra-mondain.*

Si l'espace constitue — en un sens qui reste à déterminer — le monde, alors il n'est pas étonnant que nous ayons dû prendre en vue, dès notre première caractérisation ontologique de l'être de l'étant intramondain, l'intraspatialité de cet étant. Jusqu'à maintenant, toutefois, cette spatialité propre à l'à-portée-de-la-main n'a pas encore été saisie phénoménalement de façon expresse, ni sa solidarité avec la structure d'être de l'à-portée-de-la-main mise en lumière. Or telle est maintenant notre tâche.

Dans quelle mesure, en caractérisant l'à-portée-de-la-main, avons-nous d'ores et déjà rencontré sa spatialité ? Il a été question de l'étant *de prime abord* à-portée-de-la-main. Or cette expression ne désigne pas seulement l'étant qui à chaque fois fait encontre *d'abord*, avant d'autres étants, mais aussi et en même temps l'étant qui est « à proximité ». L'à-portée-de-la-main de l'usage quotidien a le caractère de la *proximité*. Cette proximité de l'outil, a y regarder de plus près, est déjà suggérée dans le terme même qui exprime son être : « être-à-portée-de-la-main ». L'étant « à main » a à chaque fois une proximité différente, qui n'est point fixée par la mesure de distances. Cette proximité se règle bien plutôt à partir d'une utilisation et d'un emploi qui ne la « prennent en compte » que de manière circon-specte. En même temps, la circon-spection de la préoccupation fixe l'étant ainsi proche au point de vue de la direction où l'outil est à chaque fois accessible. La proximité orientée de l'outil signifie qu'il n'a pas seulement, quelque part sous-la-main, son emplacement dans l'espace, mais que, en tant qu'outil, il est essentiellement « amené », « remisé », « mis en place », « disposé ». Ou bien l'étant a sa *place*, ou bien il « traîne » — ce dernier cas devant être fondamentalement distingué de la pure survenance en un quelconque point de l'espace. La place se détermine à chaque fois comme place de cet outil pour... — à partir de la totalité des places, orientées les unes vers les autres, du complexe d'outils à-portée-de-la-main sur le mode du monde

ambiant. La place et la diversité des places ne sauraient être interprétées comme le « où » d'un quelconque être-sous-la-main des choses. La place est toujours le « là-bas » et le « là » déterminés de la *destination*[100]* d'un outil, laquelle destination correspond à chaque fois au caractère d'outil de l'à-portée-de-la-main, c'est-à-dire à l'appartenance à une totalité d'outils qui lui est assignée par sa tournure. Toutefois, la destination emplaçable d'une totalité d'outils a pour condition de possibilité le « vers où » en général en lequel est assignée à un complexe d'outils la totalité de la place. Ce « vers où » de la destination outilitaire possible tenu d'avance sous le regard circon-spect de l'usage préoccupé, nous le nommons la *contrée*.

« Dans la contrée de... », cela ne veut pas dire seulement « dans la direction de... », mais en même temps « dans l'orbe de » quelque chose qui se trouve dans la direction en question. La place constituée par la direction et l'éloignement — la proximité n'étant qu'un mode de celui-ci — est déjà orientée sur une contrée et à l'intérieur de celle-ci. Quelque chose comme une contrée doit tout d'abord être découvert si doivent devenir possibles l'assignation et la trouvaille de places d'une totalité d'outils disponible pour la circon-spection. Cette orientation en contrée de la multiplicité des places de l'à-portée-de-la-main, voilà ce qui constitue l'ambiance, c'est-à-dire l'être-alentour de l'étant tel qu'il fait de prime abord encontre dans le monde ambiant. Jamais n'est d'abord donnée une multiplicité tri-dimensionnelle d'emplacements possibles, remplie de choses sous-la-main. Dans la spatialité propre à l'à-portée-de-la-main, cette dimensionnalité de l'espace est encore voilée. L'« au-dessus » est « au plafond », l'« au-dessous » est « par terre », le « derrière » est « près de la porte » ; tous les « où » sont découverts et explicités de manière circon-specte sur les seules voies de l'usage préoccupé, et non point constatés et consignés par une mesure considérative de l'espace.

Des contrées ne sont point d'abord formées par des choses ensemble sous-la-main, elles sont au contraire à chaque fois déjà à-portée-de-la-main aux places singulières. Les places sont elles-mêmes assignées à l'à-portée-de-la-main dans la circon-spection de la préoccupation, ou bien elles sont trouvées. De l'étant constamment à-portée-de-la-main, que

l’être-au-monde circon-spect prend d’emblée en compte, a dès lors sa place. Le « où » de son être-à-portée-de-la-main est mis en compte pour la préoccupation et orienté sur le reste de l’à-portée-de-la-main. C’est ainsi que le soleil, dont la lumière et la chaleur sont quotidiennement en usage, a ses places privilégiées, découvertes de manière circon-specte, à partir de l’employabilité changeante de ce qu’il dispense : lever, midi, coucher, minuit. Les places de cet étant à-portée-de-la-main de façon tour à tour changeante et constante deviennent des « indications » spéciales des contrées qui se trouvent en elles. Ces contrées célestes, qui n’ont encore nul besoin de posséder un sens géographique, pré-donnent son « vers où » préalable à toute configuration particulière de contrées occupables par des places. La maison a son côté exposé au soleil et son côté ombragé; c’est « vers » eux que la répartition des « lieux » est orientée, et, au sein de celle-ci, également l’« aménagement » à chaque fois conforme à leur caractère d’outils. Des églises et des tombeaux, par exemple, sont orientés d’après le lever et le coucher du soleil, ces contrées de la vie et de la mort à partir desquelles le *Dasein* lui-même est déterminé quant à ses possibilités les plus propres d’être dans le monde. La préoccupation du *Dasein*, pour qui il y va en son être de cet être même, découvre d’emblée les contrées dont il retourne à chaque fois décisivement. La découverte préalable des contrées est co-déterminée par la tournure à laquelle est libéré l’à-portée-de-la-main en tant qu’il fait en-contre.

L’être-à-portée-de-la-main préalable de chaque contrée possède, en un sens plus originaire encore que l’être de l’étant à-portée-de-la-main, le caractère de la *familiarité sans imposition*. Elle ne devient elle-même visible sur le mode de l’imposition que dans une découverte circon-specte de l’à-portée-de-la-main, et certes dans les modes déficients de la préoccupation. C’est souvent parce que quelque chose n’est pas trouvé à *sa* place que la contrée de la place devient expressément accessible comme telle pour la première fois. L’espace découvert dans l’être-au-monde circon-spect comme spatialité de la totalité d’outils appartient à chaque fois comme sa place à l’étant lui-même. Le simple espace demeure encore voilé. L’espace a éclaté en places. Toutefois, cette spatialité, du fait de la totalité mondiale de tournure propre à l’à-portée-de-la-main spatial, possède son unité propre. Le « monde ambiant » ne s’aménage pas dans un

espace prédonné, mais sa mondanéité spécifique, en sa significativité, articule le complexe de tournure à chaque fois propre à une totalité de places assignées par la circon-spection. Le monde découvre à chaque fois la spatialité de l'espace qui lui appartient. Le laisser-faire-encontre de l'à-portée-de-la-main dans son espace du monde ambiant n'est jamais possible ontiquement que parce que le *Dasein* est lui-même « spatial » du point de vue de son être-au-monde.

### *§ 23. La spatialité de l'être-au-monde.*

Lorsque nous attribuons au *Dasein* lui-même une spatialité, un tel « être dans l'espace » doit manifestement être compris à partir du mode d'être de cet étant. La spatialité du *Dasein* - lequel n'a essentiellement rien à voir avec l'être-sous-la-main - ne peut signifier ni quelque chose comme la survenance dans un emplacement de l'« espace du monde », ni l'être-à-portée-de-la-main à une place. Car l'une et l'autre sont des modes d'être de l'étant rencontré à l'intérieur du monde. Le *Dasein, lui,* est « au » monde eu sens de l'usage préoccupé et familier de l'étant qui fait encontre de manière intramondaine. Si donc de la spatialité lui échoit en quelque façon, cela n'est possible que sur le fondement de cet être-à. Or la spatialité de celui-ci manifeste les caractères de l'*é-loignement* et de *l'orientation*.

Par é-loignement - le mot désignant un mode d'être du *Dasein* considéré en son être-au-monde - nous n'entendons point quelque chose comme l'éloignement (proximité) ou mérite une distance, un écart. Ce terme d'é-loignement, nous l'employons dans un sens actif et transitif. Il désigne une constitution d'être du *Dasein*, par rapport à laquelle le fait d'éloigner ou d'écarter quelque chose ne représente qu'une modalité déterminée, factice. É-loigner veut dire faire disparaître le lointain, c'est-à-dire l'être-éloigné, de quelque chose - approcher. Le *Dasein* est essentiellement é-loignant, c'est-à-dire qu'il laisse à chaque fois, comme l'étant qu'il est, de l'étant venir à l'encontre dans la proximité. L 'é-loignement découvre l'éloignement. Celui-ci. tout comme la distance, est une détermination catégoriale de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*. L'é-loignement, au contraire, doit être établi comme existential. C'est seulement dans la mesure où de l'étant est en général découvert pour le *Dasein* en soit être-éloigné que deviennent accessibles dans l'étant intramondain lui-même des « éloignements » et des distances par rapport à attire chose. Sinon. deux points sont tout aussi peu éloignés l'un de l'autre

que ne le sont en général (feux choses. S'il est vrai qu'aucun de ces étants, de par son mode d'être. ne peut é-loigner. Tout au plus ont-ils une distance trouvable et mesurable dans l'é-loigner.

De prime abord et le plus souvent, l'é-loignement est un approchement circon-spect : il amène à la proximité en ce sens qu'il procure, qu'il prépare, qu'il a « à main ». Toutefois, certaines modalités déterminées de découverte purement cognitive de l'étant ont également le caractère de l'approchement. Il y a dans le *Dasein* une tendance essentielle à la proximité. 1 ous les modes d'accroissement de la vitesse auxquels notis sommes aujourd'hui plus ou moins contraints de participer visent ait dépassement de l'être-éloigné. Avec la « radiodiffusion », par exemple, le *Dasein* accomplit un é-loignement du « monde » encore malaisé à dominer du regard quant à son sens existential ; cet é-loignement revêt la forme d'une extension du monde ambiant quotidien.

L'é-loigner n'implique pas nécessairement une évaluation explicite du lointain d'un à-portée-de-la-main par rapport au *Dasein*. Surtout, l'être-éloigné n'est jamais saisi comme écart. Si le lointain doit être évalué, cela ne se produit jamais que relativement à des é-loignements où le *Dasein* quotidien se tient. Du point de vue de leur calcul. ces évaluations peuvent être imprécises et flottantes, elles n'en ont pas moins dam la quotidienneté du *Dasein* leur déterminité propre et de pari en part compréhensible. Nous disons par exemple : jusque là-bas, il y a l'espace d'une promenade, un « saut de puce » un « jet de pierre ». Ce que ces mesures indiquent, c'est non seulement qu'elles ne prétendent pas « métrer », mais encore que l'être-éloigné ainsi évalué, appartient en propre à un étant que l'on aborde avec la circon-spection propre à la préoccupation. Même lorsque nous nous servons d'une mesure précise, en disant : « il y a une demi-heure d'ici à la maison », cette mesure doit encore être considérée comme une évaluation. Une « demi-heure », cela ne veut pas dire trente minutes, mais une durée qui n'a absolument aucune « longueur » ait sens d'une extension quantitative. Cette durée est à chaque fois explicitée à partir des « préoccupations » quotidiennes habituelles. De prime abord, et même lorsque sont en usage des mesures « officiellement » fixées, les éloignements sont évalués par une circon-spection. L'é-loigné, étant à-

portée-de-la-main dans de telles évaluations, conserve son caractère spécifiquement intramondain. Et cela implique même que les chemins praticables conduisant à l'étant éloigné présentent chaque jour une longueur différente. L'à-portée-de-la-main du monde ambiant n'est nullement sous-la-main pour un observateur intemporel, dégagé du *Dasein*, mais il vient à l'encontre de la quotidienneté préoccupée et circon-specte du *Dasein*. Sur ses chemins propres, le *Dasein* ne prend pas la mesure d'une portion d'espace comme d'une chose corporelle sous-la-main, il ne « dévore » pas « des kilomètres », au contraire son approchement et son é-loignement est toujours un être préoccupé vis-à-vis de l'approché et de l'é-loigné. Un chemin « objectivement » long petit être plus court qu'un chemin « objectivement » très court, lequel est peut-être un « calvaire » qui paraîtra infiniment long à qui l'emprunte. *Mais c'est* en un *tel " paraître », justement, que le monde est à chaque fois et pour la Première fois proprement à-portée-de-la-main.* Les distances objectives de choses sous-la-main ne coïncident pas avec l'éloignement et la proximité propres à l'a-portée-de-la-main intramondain. Celles-là peuvent bien être sues avec exactitude, un tel savoir cependant demeure aveugle, il n'a pas la fonction de l'approchement qui découvre le monde ambiant avec circon-spection ; de ce savoir, il peut sans doute être fait usage, mais il est alors au service d'un être préoccupé du monde le « concernant», qui ne se soucie point de mesurer des écarts.

Comme l'on s'oriente d'ordinaire primairement sur la « nature », et les distances objectivement » mesurées entre les choses, on cède volontiers à la tentation de considérer comme « subjectives » cette explicitation et cette évaluation caractéristiques de l'éloignement. Cependant, si c'est ici d'une « subjectivité » qu'il s'agit, celle-ci découvre peut être dans le monde une « réalité » si réelle qu'elle n'a plus rien à voir avec un arbitraire « subjectif », et avec des « interprétations » subjectives d'un étant qui « en soi » serait autrement constitué. *L'é-loignement circon-spect de la quotidienneté du Dasein découvre l'être-en-soi dit « vrai monde », de, l'étant auprès duquel le Dasein, en tant qu'existant, est à chaque fois déjà.*

Une orientation primaire, voire exclusive, sur des éloignements conçus comme distances mesurées recouvre la spatialité originaire de l'être-à. Ce qui est « prochain », ce n'est absolument pas ce qui est à la plus petite distance « de nous ». Le « prochain » consiste bien plutôt dans ce qui est é-loigné de la portée d'une atteinte, d'une saisie, d'un regard. Comme le *Dasein* est essentiellement spatial selon la guise de l'é-loignement, l'usage se tient toujours dans un « monde ambiant » à chaque fois é-loigné de lui à l'intérieur d'un certain espace de jeu - et c'est bien pourquoi nous entendons et voyons de prime abord en dépassant ce qui, selon la distance, est le « plus proche » de nous. Si la vue et l'ouïe portent au loin, ce n'est pas sur la base de leur « portée » naturelle, mais parce que le *Dasein* en tant qu'é-loignant se tient en eux de manière prépondérante. Pour celui qui, par exemple, porte des lunettes, qui pourtant sont si proches de lui par la distance qu'elle sont « sur son nez[101]* », cet outil utilisé est plus éloigné, au sein du monde ambiant, qu'un tableau accroché au mur d'en face. Cet outil a si peu de proximité que souvent il passe même de prime abord absolument inaperçu. L'outil pour voir, et de même l'outil pour entendre, l'écouteur téléphonique par exemple, se caractérise par la non-imposition de I'étant de prime abord à-portée-de-la-main. Ce qui vaut au-si, par exemple, de la rue - de l'outil pour aller. Tandis que nous marchons, la rue est touchée à chaque pas, apparemment elle est ce qu'il y a de p lus proche et de plus réel dans l'à-portée-de-la-main, elle glisse pour ainsi dire le long de parties déterminées du corps, au long des semelles de nos souliers. Et pourtant, elle est bien plus éloignée que I'ami qui, durant cette marche, nous fait encontre à une « distance » de vingt pas. De la proximité et du lointain de l'à-portée-de-la-main de prime abord rencontré dans le monde ambiant, seule la préoccupation circon-specte décide. Ce auprès de quoi celle-ci séjourne d'entrée de jeu, c'est cela qui est le « plus proche » et qui règle les é-loignements.

Si donc le *Dasein* préoccupé amène quelque chose à ça proximité, cela ne signifie point qu'il le fixe à un emplacement spatial qui serait séparé par la distance minimum d'un point quelconque de son corps. Dans la proximité, cela veut dire : dans l'orbe de ce qui est de prime abord à-portée-de-la-main pour la circon-spection. L'approchement n'est pas orienté vers la chose-Moi munie d'un corps, mais vers l'être-au-monde préoccupé. autrement dit vers ce qui y fait à chaque fois et de prime abord

encontre. La spatialité du *Dasein* ne saurait donc pas non plus être déterminée par l'indication d'un emplacement où une chose corporelle est sous-la-main. Sans doute, nous disons également du *Dasein* qu'il occupe une place. Mais cette « occupation » doit être absolument dissociée de l*être-sous-Ia-main à une place issue d'une contrée. Cette occupation de place doit nécessairement être conçue comme l'é-loignement de l'à-portée-de-la-main du monde ambiant vers une contrée circon-spectivement prédécouverte. Son ici, le *Dasein* le comprend à partir du là-bas du monde ambiant. L'ici ne désigne pas le « où » d'un sous-la-main, mais le auprès-de-quoi d'un être-auprès... é-loignant, inséparable de cet é-loignement même. Conformément à sa spatialité propre, le *Dasein* n'est de prime abord jamais ici, mais là-bas, et c'est depuis ce  là-bas qu'il revient vers son ici, et cela derechef seulement dans la mesure où il explicite son être-pour... préoccupé à partir de ce qui est là-bas-à-portée de la main. C'est ce qui achèvera de nous apparaître en considérant une spécificité phénoménale de la structure d'é-loignement de l'être-à.

Le *Dasein*, en son être-au-monde, se tient essentiellement dans un é-loigner. Cet é-loignement - le lointain de l'à-portée-de-la-main vis-à-vis de lui-même - le *Dasein* ne peut jamais le survoler. Certes l'« éloignement » d'un à-portée-de-la-main vis-à-vis du *Dasein* peut lui-même devenir trouvable par lui en tant que distance lorsqu'il est déterminé par rapport à une chose considérée comme sous-la-main à la place que le *Dasein* a auparavant occupée. Cet entre-deux de la distance, le *Dasein* peut après coup le traverser, mais seulement à condition que la distance en question soit elle-même é-loignée. Son é-loignement, cependant, le *Dasein* l'a alors si peu survolé qu'il l'a bien plutôt constamment emporté avec lui, et même l'emporte toujours puisqu'il est essentiellement é-loignement, autrement dit spatial. Le *Dasein* ne peut pas circuler dans l'orbe de chacun de ses é-loignements. il ne peut jamais que les modifier. Le *Dasein* est spatial selon la guise de la découverte circon-specte de l'espace, et cela de telle manière qu'il se comporte constamment de manière é-loignante vis-à-vis de l'étant qui lui fait ainsi spatialement encontre.

En tant qu'étre-à é-loignant. le *Dasein* a en même temps le caractère de l'orientation. Tout approchement a déjà appréhendé d'avance une

direction dans une contrée à partir de laquelle l'é-loigné s'approche de façon à devenir ainsi trouvable quant à sa place. La préoccupation circon-specte est é-loignement orientant. Dans cette préoccupation, c'est-à-dire dans l'être-au-monde du *Dasein* lui-même, le besoin de « signes » est prédonné ; cet outil assume la fonction d'une indication explicite et aisée de directions. Il tient expressément ouvertes les contrées utilisées par la circon-spection - le vers-où de la destination, de l'accès, de l'apport. En tant qu'il est, le *Dasein* est orientant-éloignant, il a à chaque fois déjà sa contrée découverte. L'orientation aussi bien que l'é-loignement, en tant que modes d'être de l'être-au-monde, sont d'emblée guidés par la circon-spection de la préoccupation.

De cette orientation naissent les directions fixes de la droite et de la gauche. Tout comme ses é-loignements, le *Dasein* emporte constamment avec soi ces orientations. La spatialisation du *Dasein* en sa « corporéité » propre - phénomène qui implique une problématique que nous n'avons pas à traiter ici - est conjointement prédessinée selon ces directions. C'est pourquoi l'étant à-portée-de-la-main dont il est fait usage pour le corps par exemple le gant, qui doit accompagner les mouvements des mains - doit être orienté vers la droite et la gauche. Au contraire un outil manuel, qui est tenu par la main et mû avec elle, n'accompagne pas le mouvement spécifiquement « manuel » de la main. Par suite, quand bien même ils sont maniés, il n'existe pas de marteaux pour la main droite ou pour la main gauche.

Il faut observer cependant que l'orientation qui appartient à l'é-loignement est fondée par l'être-au-monde. La gauche et la droite ne sont pas quelque chose de « subjectif », c'est-à-dire quelque chose dont le sujet aurait le sentiment, ce sont des directions de l'être-orienté dans et vers un monde à chaque fois déjà à-portée-de-la-main. « Par le simple sentiment d'une différence de mes deux côtés »[102]1, je ne pourrais aucunement m'y retrouver dans un monde. Le sujet, doué du « simple sentiment » de cette différence, n'est qu'une construction qui passe à côté de la véritable constitution du sujet lui-même, autrement dit du fait que le *Dasein* avec ce « simple sentiment » est et doit nécessairement à chaque fois déjà être dans un monde pour pouvoir s'orienter. C'est ce que peut montrer

l'exemple même que Kant invoque pour essayer de clarifier le phénomène de l'orientation.

Supposons que je pénètre dans une chambre familière, mais obscure, dont l'aménagement a été ainsi modifié pendant mon absence que tout ce qui était à droite se trouve désormais à gauche. Si je dois m'y orienter, le « simple sentiment de la différence » de mes deux côtés ne me sert alors absolument de rien tant que n'est pas saisi un objet déterminé, dont Kant dit d'ailleurs incidemment « que je me souviens de son emplacement ». Or qu'est-ce que cela signifie, sinon que je m'oriente nécessairement dans et depuis un être toujours déjà auprès d'un monde « familier ». Le complexe d'outils d'un monde doit déjà être prédonné au *Dasein*. Que je sois à chaque fois déjà dans un monde, cela n'est pas moins constitutif de la possibilité de l'orientation que le sentiment de la droite et de la gauche. Que cette constitution d'être du *Dasein* soit « évidente », cela ne justifie nullement de la diminuer en son rôle ontologiquement constitutif. Et du reste, Kant lui-même ne la néglige pas non plus, pas davantage que toute autre interprétation du *Dasein*. Cependant, qu'il soit fait un constant usage de cette constitution, cela ne dispense point, mais exige d'en donner une explication ontologique adéquate, L'interprétation psychologique selon laquelle le Moi a « en mémoire » quelque chose vise au fond la constitution existentiale de l'être-au-monde. Comme Kant n'aperçoit pas cette structure, il méconnaît également la pleine complexion de la constitution d'une orientation possible. L'être-orienté vers la droite et la gauche se fonde dans l'orientation essentielle du *Dasein* en général, laquelle est quant à elle essentiellement co-déterminée par l'être-au-monde. Du reste, la préoccupation de Kant n'est pas d'interpréter thématiquement l'orientation : tout ce qu'il veut montrer, c'est que toute orientation a besoin d'un « principe subjectif ». Mais « subjectif » voudra dire alors : a priori. Néanmoins, l'a priori de l'être-orienté vers la droite et la gauche se fonde dans l'a priori « subjectif » de l'être-au-monde, qui n'a rien à voir avec une déterminité d'emblée restreinte à un sujet sans monde.

É-loignement et orientation déterminent en tant que caractères constitutifs la spatialité du *Dasein*, laquelle consiste à être sur le mode de la préoccupation circon-specte dans l'espace découvert, intramondain.

L’explication jusqu’ici donnée de la spatialité de l’à-portée-de-la-main intramondain et de la spatialité de l’être-au-monde nous livre pour la première fois les présupposés requis pour élaborer le phénomène de la spatialité du monde et pour poser le problème ontologique de l’espace.

### *§ 24. La spatialité du Dasein et l'espace.*

En tant qu'être-au-monde, le *Dasein* a à chaque fois déjà découvert un « monde ». Cette découverte fondée dans la mondanéité du monde a été caractérisée comme libération de l'étant vers une totalité de tournure. Ce laisser-retourner qui libère s'accomplit sur le mode du se-renvoyer circon-spect, lequel se fonde dans une compréhension préalable de la significativité. Or, comme on l'a montré désormais, l'être-au-monde circon-spect est spatial, et c'est seulement parce que le *Dasein* est spatial selon la guise de l'é-loignement et de l'orientation que l'à-portée-de-la-main intramondain peut faire encontre en sa spatialité. La libération d'une totalité de tournure est cooriginairement le laisser-retourner é-loignant-orientant d'une contrée, autrement dit la libération de la destination spatiale de l'à-portée-de-la-main. La significativité avec laquelle le *Dasein* est familier comme être-à préoccupé implique conjointement l'ouverture essentielle de l'espace.

L'espace ainsi ouvert avec la mondanéité du monde n'a encore rien à voir avec la pure multiplicité des trois dimensions. Dans cette ouverture prochaine, l'espace demeure encore en retrait en tant que pur « où » de toute ordination métrique d'emplacements ou détermination métrique de situations. Ce vers-quoi l'espace est d'emblée découvert dans le *Dasein*, nous l'avons déjà indiqué avec le phénomène de la contrée. Nous comprenons celle-ci comme le vers-où de la destination possible du complexe à-portée-de-la-main d'outils, lequel doit pouvoir faire encontre en tant qu'orienté-é-loigné, c'est-à-dire placé. La destination se détermine à partir de la significativité constitutive du monde et articule, à l'intérieur du vers-où possible, le vers-ici et le vers-là-bas. Le vers-où en général est pré-dessiné par la totalité de renvois fixée dans un en-vue-de-quoi de la préoccupation, totalité à l'intérieur de laquelle le laisser-retourner libérant se renvoie. Avec ce qui fait encontre comme à-portée-de-la-main, il retourne à chaque fois d'une contrée. A la totalité de tournure, qui

constitue l’être de l’à-portée-de-la-main intramondain, appartient une tournure spatiale « en-contrée ». Sur sa base, l’à-portée-de-la-main devient trouvable et déterminable selon la forme et la direction. Selon la transparence à chaque fois possible de la circon-spection préoccupée, l’à-portée-de-la-main intramondain est é-loigné et orienté avec l’être factice du *Dasein*.

Le laisser-faire-encontre de l’étant intramondain constitutif de l’être-au-monde est un « donner-espace ». Cette donation d’espace, que nous appelons aussi aménagement, est la libération de l’à-portée-de-la-main vers sa spatialité. En tant que prédonation d’une totalité possible de places déterminée par la tournure, cet aménager rend à chaque fois possible l’orientation factice. Si le *Dasein*, en tant que préoccupation circon-specte pour le monde, peut déménager, débarrasser nu « réaménager » l’étant, c’est seulement parce qu’à son être-au-monde appartient l’aménagement compris comme existential. Seulement, ni la contrée à chaque fois d’emblée découverte, ni en général chaque -spatialité ne Se tiennent expressément sous le regard. En soi, elle se tient dans la non-imposition propre à l’à-portée-de-la-main à la préoccupation duquel la circon-spection s’identifie. et elle ne fait face qu’à cette dernière. Avec l’être-au-monde, l’espace est de prime abord découvert en cette spatialité. C’est sur le soi de la spatialité ainsi découverte que l’espace devient lui-même accessible au connaître.

Pas *plus* que l’espace n’est dons le sujet, pas plus le monde n’est dans l’espace. L’espace est bien plutôt « dans » le monde pour autant que l’être-au-monde constitutif du *Dasein* a ouvert de l’espace. L’espace ne se trouve pas dans le sujet, et celui-ci ne considère pas davantage le monde « comme si » celui-ci était dans un espace - c’est au contraire le « sujet » ontologiquement bien compris, le *Dasein* qui est spatial, et c’est parce que le *Dasein est* spatial de la manière qu’on a décrite que l’espace se montre comme a priori. Ce titre ne signifie pas quelque chose comme l’appartenance préalable à fin sujet de prime abord encore sans monde qui pro-jetterait un espace. L’apriorité signifie ici : la primauté de l’encontre de l’espace (comme contrée) lors de chaque rencontre intramondaine de l’à-portée-de-la-main.

La spatialité de l'étant de prime abord rencontré de manière circon-specte petit devenir thématique pour la circon-spection elle-même et être prise ainsi polir objet de calcul et de mesure, par exemple dans la construction d'fine maison ou l'arpentage. Dans cette thématisation encore avant tout circon-specte de la spatialité du monde ambiant, l'espace vient déjà en lui-même d'une certaine manière sous le regard. A l'espace ainsi manifesté, le pur avisement peut s'attacher, en sacrifiant la possibilité auparavant unique d'accès à l'espace. le « compte tenu  par la circon-spection. L'intuition formelle » de l'espace découvre les possibilités pur" de relations spatiales. Ici se présente toute une hiérarchie dans la libération de l'espace pur, homogène, depuis la morphologie pure des figures spatiales requise par une analysis situs jusqu'à la science purement métrique de l'espace. La considération de ces rapports entre disciplines n'appartient pas à notre recherche[103]1. Dans le cadre de la problématique qui est in sienne, il convenait simplement de fixer ontologiquement le sol phénoménal sur lequel s'amorce la découverte et l'élaboration thématique de l'espace pur.

La découverte non-circon-specte, mais sans plus avisante de l'espace, neutralise les contrées du monde ambiant en pures dimensions. Les places et la totalité de places - -orientée de manière circon-specte - de l'outil à-portée-de-la-main sombrent en une multiplicité d'emplacements pour des choses quelconques mises. ensemble. La spatialité de l'à-portée-de-la-main intramondain perd, tout comme celui-ci même, son caractère de tournure. Le monde est dépossédé de son caractère spécifiquement ambiant, le monde ambiant devient monde naturel. Le « monde » comme totalité à-portée-de-la-main d'outils est spatialisé, en simple système de choses étendues sans plus sous-la-main. L'espace naturel homogène se montre uniquement à un mode de découverte de l'étant rencontrable qui présente le caractère d'une *dé-mondanéisation spécifique* de la mondialité de l'à-portée-de-la-main.

Au *Dasein*, conformément à son être-au-monde. de l'espace découvert est à chaque fois - bien que non thématiquement - prédonné. L'espace en lui-même, en revanche, demeure de prime abord encore recouvert quant aux possibilités pures, contenues en lui. de pur être-spatial de quelque chose. Que l'espace se montre essentiellement *dans un* monde, cela ne

décide encore rien sur la modalité de son être. Il n'a pas besoin d'avoir le mode d'être d'un étant lui-même sous-la-main ou à-portée-de-la-main spatialement. De ce que l'être de l'espace ne peut pas lui-même être compris selon le mode d'être de la res extensa, il ne s'ensuit ni qu'il doive être ontologiquement déterminé comme un « phénomène » de cette res - auquel cas il ne se distinguerait pas d'elle en son être -, ni même que l'être de l'espace puisse être identifié à celui de la res cogitans et conçu comme simplement « subjectif », cela étant dit abstraction faite de la problématicité propre de l'être de ce sujet.

L'embarras qui ne cesse, aujourd'hui encore, d'affecter l'interprétation de l'être de l'espace ne se fonde pas tant dans une connaissance insuffisante de la teneur de réalité de l'espace lui-même que dans le manque d'une transparence fondamentale des possibilités de l'être comme tel et d'une interprétation ontologiquement conceptuelle de celles-ci. La condition décisive d'une compréhension du problème ontologique de l'espace est de libérer la question de son être de l'étroitesse de concepts de l'être disponibles au hasard - et de surcroît la plupart du temps grossiers - et d'orienter la problématique de l'être de l'espace, concernant tant le phénomène lui-même que les diverses spatialités phénoménales, sur la voie d'un éclaircissement des possibilités de l'être en général.

Il n'est pas question de trouver dans le phénomène de l'espace la détermination ontologique unique, ou même primaire, de l'être de l'étant intramondain. Encore moins l'espace constitue-t-il le phénomène du monde. C'est seulement au contraire en revenant au monde qu'il est possible de le concevoir. Non seulement l'espace ne devient pour la première fois accessible que par la démondanéisation du monde, mais encore la spatialité n'est découvrable que sur le fondement du monde, de telle manière que l'espace co-constitue cependant le monde conformément à la spatialité essentielle du *Dasein* même considéré en sa constitution fondamentale d'être-au-monde.

# CHAPITRE IV

# L'ÊTRE-AU-MONDE COMME ÊTRE-AVEC ET ÊTRE-SOI-MÊME. LE « ON »

Si l'analyse de la mondanéité du monde n'a cessé de porter sous le regard le phénomène total de l'être-au-monde, il s'en faut que tous ses moments constitutifs se soient alors dégagés avec la même netteté phénoménale que le phénomène du monde lui-même. Il convenait cependant de commencer, comme on l'a fait, par interpréter ontologiquement le monde en traversant d'abord l'à-portée-de-la-main intramondain. En effet, le *Dasein* considéré en sa quotidienneté - et c'est en tant que tel qu'il constitue notre thème constant - n'est pas seulement en général en un monde, mais il se rapporte au monde selon une modalité prépondérante : de prime abord et le plus souvent, il est capté par son monde. Ce mode d'être de l'identification au monde et l'être-à en général qui lui est radical, voilà ce qui détermine essentiellement le phénomène auquel nous nous attacherons désormais en posant cette question : *qui* le *Dasein*, dans la quotidienneté, est-il donc ? Toutes les structures d'être du *Dasein*, donc également le phénomène qui répond à cette question « *qui* » *?* sont des guises de son être. Leur caractéristique ontologique est existentiale. Par suite, il est besoin de poser convenablement la question, et de pré-tracer le chemin par lequel puisse être pris en vue un domaine phénoménal plus vaste de la quotidienneté du *Dasein*. Ces recherches dans la direction du phénomène susceptible de répondre à la question du qui ? conduisent à des structures du *Dasein* qui sont cooriginaires de l'être-au-monde : *l'être-avec* et *l'être-Là-avec.* C'est dans ce mode d'être que se fonde le mode de l'être-Soi-même quotidien dont l'explication rend visible ce que nous sommes en droit d'appeler le « sujet » de la quotidienneté : le On. Le présent chapitre sur le « qui » du *Dasein*

médiocre s’articulera donc comme suit : 1. l’amorçage de la question existentiale du qui du *Dasein*, (§ 25); 2. l’être-Là-avec des autres et l’être-avec quotidien (§ 26); 3. l’être-Soi-même quotidien et le On (§ 27).

### *§ 25. L'amorçage de la question existentiale du qui du Dasein.*

En apparence, nos indications formelles au sujet des déterminités fondamentales du *Dasein* (cf. § 9) ont déjà fourni la réponse à la question de savoir *qui* cet étant (le *Dasein)* est à chaque fois. Le *Dasein* est un étant que je suis à chaque fois moi-même, son être est mien. Cette détermination *indique* une constitution *ontologique,* mais elle ne fait pas plus. Elle contient en même temps l'indication *ontique* - au demeurant grossière - selon laquelle c'est à chaque fois un Je qui est cet étant, et non pas autrui. La question *qui ? p*uise sa réponse dans le Je lui-même, dans le « sujet », le « Soi-même ». Le *qui* est ce qui se maintient identique dans le changement des comportements et des vécus, et qui se rapporte alors à cette multiplicité. Ontologiquement, nous le comprenons comme ce qui est à fois, déjà et constamment sous-la-main dans et pour une région close - comme ce qui gît au fond en un sens éminent : *subjectum.* Celui-ci, en tant qu'il reste même dans une altérité multiple, a le caractère du *Soi-même*. On peut bien récuser l'idée de substance de l'âme, de la choséité de la conscience ou d'objectivité de la personne, il n'en reste pas moins que, du point de vue ontologique, l'on continue de poser quelque chose dont l'être conserve explicitement ou non le sens de l'être-sous-la-main. La substantialité, tel est le fil conducteur ontologique de la détermination de l'étant à partir duquel la question du qui ? reçoit une réponse. Tacitement, le *Dasein* est d'emblée conçu comme sous-la-main; à tout le moins l'indétermination de son être implique-t-elle toujours ce sens d'être. Et pourtant, l'être-sous-la-main est le mode d'être de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*. »

L'« évidence » ontique de cet énoncé : c'est moi qui à chaque fois suis le. *Dasein*, ne doit pas créer l'illusion que la voie d'une interprétation ontologique de cette « donnée » se trouverait du même coup univoquement tracée. Car la question demeure même entière de savoir si la seule teneur ontique de l'énoncé en question restitue adéquatement la

réalité phénoménale du *Dasein* quotidien, et il se pourrait bien, au contraire, que je ne sois justement pas moi-même le *qui* du *Dasein* quotidien.

Veut-on que, dans la formation des énoncés ontico-ontologiques sur le *Dasein,* la mise en lumière phénoménale du mode d'être de cet étant garde la primauté même sur les réponses les plus « évidentes » et les plus courantes, et sur les problématisations qui en proviennent ? Dans ce cas, l'interprétation phénoménologique du *Dasein* doit se préserver, spécialement par rapport à la question que nous avons à poser maintenant, d'une inversion de la problématique.

N'est-il pas, cependant, contraire à toutes les règles d'une saine méthode de refuser de donner pour point de départ à une problématique les données évidentes de son domaine thématique ? Et que peut-il y avoir de plus indubitable que la donation du Moi ? Plus encore, cette donnée première ne prescrit-elle pas d'elle-même à toute tentative de l'élaborer originairement de faire avant tout abstraction de tout le reste du « donné », non seulement d'un « monde » existant, mais encore de l'être d'autres « Moi » ? Nous répondons : il est bien possible en effet que ce que donne ce mode de donation, à savoir l'accueil pur et simple, formel, réflexif du « Moi », soit évident; et il est non moins vrai qu'une telle aperception ouvre l'accès à une problématique phénoménologique spécifique qui, sous le titre de « phénoménologie formelle de la conscience », possède sa signification architectonique fondamentale.

[Cependant], dans le cadre présent d'une analytique existentiale du *Dasein* factice, la question s'élève de savoir si la guise citée de donation du Moi ouvre - à supposer qu'en général elle l'ouvre - le *Dasein* en sa quotidienneté. Est-il en effet « évident » *a priori* que l'accès au *Dasein* doive prendre la forme de cette réflexion purement accueillante qui réfléchit des actes sur le Moi ? Et si au contraire ce mode d'« autodonation » représentait pour l'analytique existentiale une séduction, certes fondée dans l'être du *Dasein* lui-même ? Peut-être le *Dasein,* dans son interpellation première de lui-même, dit-il toujours : c'est moi et le dit-il même le plus vigoureusement lorsqu'il « n' » est « pas » cet étant ? Précisément : si la constitution du *Dasein*, selon laquelle il est toujours

mien, était la raison même pour laquelle le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, *n'est pas* lui-même ? Si l'analytique existentiale, en prenant le point de départ cité dans la donation du Moi, tombait pour ainsi dire dans les rets du *Dasein* et de l'interprétation immédiate de lui-même à laquelle lui-même cède ? S'il devait nous apparaître que l'horizon ontologique pour la détermination de l'étant accessible dans une pure et simple donation demeure foncièrement indéterminé ? Sans doute l'on peut toujours dire ontiquement avec une certaine légitimité de cet étant que « je » le suis. Et pourtant, l'analytique ontologique qui fait usage de tels énoncés doit les soumettre à des réserves fondamentales. Le «  Moi » ne peut être compris qu'au sens d'une indication *formelle* non contraignante de quelque chose qui, pour peu qu'on le rétablisse dans le contexte phénoménal d'être où il prend place à chaque fois, est peut-être appelé à se dévoiler comme son «  contraire ». Un «  non-Moi », dans ce cas, ne signifiera pas un étant essentiellement dépourvu de l'« égoité, mais un mode déterminé de l'être du «  Moi » lui-même - la perte de soi, par exemple.

Du reste, même l'interprétation positive du *Dasein* quia été donnée jusqu'ici interdit de partir de la donation formelle du Moi pour apporter une› réponse phénoménalement satisfaisante à la question du qui ? En effet, la clarification de l'être-au-monde a montré que ce qui « est » de prime abord n'est point un simple sujet sans monde, et que rien de tel n'est non plus jamais donné. Et en fin de compte, tout aussi peu est donné de prime abord un Moi isolé sans les autres[104]1. Or si « les autres » sont à chaque fois *là avec* dans l'être-au-monde, alors cette constatation phénoménale ne doit pas non plus conduire à considérer que la structure *ontologique* de ce « donné » aille de soi et puisse se passer de tout examen. La tâche est bien plutôt de rendre phénoménalement visible et d-interpréter de manière ontologiquement adéquate le mode de cet être-Là-avec dans la quotidienneté prochaine.

De même que I'« évidence » antique de l'être-en-soi de l'étant intramondain engendre - la conviction de l'- évidence » ontologique du sens de cet être et contribue à faire manquer le phénomène du monde, de même l'« évidence » ontique selon laquelle le *Dasein* est à chaque fois

mien contient en elle-même une possible séduction de la problématique ontologique la concernant- *De prime abord* le qui du *Dasein* n'est pas seulement un problème *ontologiquement,* mais encore il demeure ontiquement recouvert.

Est-ce à dire cependant que la résolution analytico-existentiale de la question du qui ? soit absolument dépourvue de fil conducteur ? Nullement. Et du reste, entre les indications formelles données plus haut (§ 9 et 12) sur la constitution d'être du *Dasein*, ce qui fonctionne comme tel n'est pas tant la détermination discutée à l'instant que celle selon laquelle l'« essence » du *Dasein* se fonde dans son existence. Si *le « Je »* est une *déterminité essentielle* du *Dasein*, *alors il doit être interprété existentialement.* La question qui ? ne peut recevoir de réponse que de la mise en lumière phénoménale d'un mode d'être déterminé du *Dasein*. Si le *Dasein* n-est à chaque fois son Soi-même qu'en *existant,* le « maintien » du Soi-même exige - tout de même que sa « perte d'autonomie » possible - un questionnement existential-ontologique; telle est l'unique voie d'accès adéquate à sa problématique.

Cependant, s'il « n' » est possible de concevoir le Soi-même « que » comme une guise de l'être de cet étant, cela ne ressemble-t-il pas à une volatilisation de ce qui constitue le véritable « noyau » du *Dasein ?* En fait, de telles craintes ne se nourrissent que du préjugé pervers selon lequel l'étant en question, sans présenter la massivité d'une chose corporelle survenante, aurait quand même au fond le mode d'être d'un sous-la-main. Seulement, la *« substance »* de l'homme n'est point l'esprit comme synthèse de l'âme et du corps, mais *l'existence.*

### *§ 26. L’être-Là-avec des autres et l’être-avec quotidien.*

La réponse à la question du *qui* du *Dasein* quotidien doit être conquise dans une analyse *du* mode d’être où le *Dasein* se tient de prime abord et le plus souvent. La recherche prendra donc son orientation sur l’être-au-monde en tant que constitution fondamentale du *Dasein* qui co-détermine tout mode de son être. Si nous avions raison de dire que l’explication précédente du monde avait également déjà fait apparaître au regard les autres moments structurels de l’être-au-monde, alors cette explication doit en même temps avoir préparé d’une certaine manière la réponse à la question du qui ?

Notre « description » du monde ambiant prochain, par exemple du monde d’ouvrage de l’artisan, a montré[105]*, que les autres à qui l’ouvrage est destiné « font encontre avec » l’outil[106]** qui est sur le métier. Dans le mode d’être de cet à-portée-de-la-main, c’est-à-dire dans sa tournure, est impliqué un renvoi essentiel à des porteurs possibles, « à la mesure desquels » il doit être taillé. Tout de même, dans le matériau employé, celui qui l’a produit ou « livré » fait encontre comme quelqu’un qui « sert » bien ou mal. Par exemple, le champ le long duquel nous marchons « dehors » se montre comme appartenant à tel ou tel, comme ordinairement entretenu par lui; le livre que nous utilisons a été acheté chez... ou offert par.... etc. Le bateau à l’ancre sur le rivage renvoie en son être-en-soi à un familier qui s’en sert pour ses excursions - mais même en tant que « bateau inconnu » il manifeste autrui. Ces autres qui nous font ainsi « encontre » dans le contexte d’outils à-portée-de-la-main, intérieur au monde ambiant ne sont point par exemple ajoutés par la pensée à une chose de prime abord sans plus sous-la-main, mais ces « choses » font encontre à partir du monde où elles sont à-portée-de-la-main pour les autres, lequel monde, d’emblée, est toujours aussi déjà le mien. Dans notre analyse antérieure, l’orbe de l’étant rencontré de manière intramondaine a d’abord été restreint à l’outil à-portée-de-la-main ou à la nature sous-la-

main, c'est-à-dire à un étant ne présentant pas le caractère du *Dasein.* Cette restriction n'était pas seulement nécessaire afin de simplifier l'explication mais avant tout parce que le mode d'être du *Dasein* des autres tel qu'il est rencontré de manière intramondaine se distingue de l'être-à-portée-de-la-main et de l'être-sous-la-main. Le monde du *Dasein* libère par conséquent de l'étant qui n'est pas seulement en général différent de l'outil et des choses, mais qui, de par son mode d'être propre, est lui-même *en tant que DASEIN «* dans » le monde - où il fait en même temps encontre de manière intramondaine - selon la guise de l'être-au-monde. Cet étant n'est ni- sous-la-main ni à-portée-de-la-main, mais *comme* est le *Dasein* même qui le libère - *lui* aussi *est Là et Là-avec.* Si l'on voulait identifier en général le monde avec l'étant intramondain, l'on serait forcé de dire que le « monde » est aussi *Dasein*

Cependant, la caractérisation du faire-encontre des *autres* s'oriente à nouveau à chaque fois sur le *Dasein propre.* Est-ce à dire qu'elle parte elle aussi d'un « Moi » privilégié et isolé, de telle manière qu'il faille ensuite chercher un passage conduisant de ce sujet isolé vers autrui ? Pour éviter ce contresens, il convient de préciser en quel sens nous parlons ici des « autres ». « Les autres », cela ne veut pas dire : tout le reste des hommes en-dehors de moi, dont le Moi se dissocierait - les autres sont bien plutôt ceux dont le plus souvent l'on ne se distingue pas soi-même, parmi lesquels l'on est soi-même aussi. Cet être-Là-aussi avec eux n'a pas le caractère ontologique d'un être-sous-la-main « ensemble » à l'intérieur d'un monde. L'« avec » est ici à la mesure du *Dasein,* le « aussi » désigne une mêmeté d'être comme être-au-monde préoccupé de manière circonspecte. L'« avec » et le « aussi » doivent être compris *existentialement,* non pas catégorialement. Sur la base de ce *caractère d'avec* propre à l'être-au-monde, le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est *monde* commun. L'être-à est *être-avec* avec les autres. L'être-en-soi intramondain de ceux-ci est *être-Là-avec.*

Si les autres me font encontre, ce n'est point à la faveur d'une saisie qui distinguerait d'emblée entre le sujet propre de prime abord sous-la-main et les autres sujets tels qu'ils surviennent « eux aussi » - d'un avisement primaire de soi-même où serait pour la première fois constaté

le corrélat d'une différence. Les autres font encontre depuis le *monde* où le *Dasein* préoccupé et circon-spect se tient essentiellement. A l'encontre des « explications » de l'être-sous-la-main d'autrui que la théorie n'a que trop tendance à forger, il importe avant tout de maintenir cette donnée phénoménale qu'on vient de mettre en évidence : autrui fait encontre *dans le monde ambiant.* Cette modalité mondaine prochaine et élémentaire de rencontre du *Dasein* va si loin que même le *Dasein* propre n'est *de prime abord «*trouvable » par lui-même qu'en faisant *abstraction* de, voire en n'« apercevant » même pas encore ses « vécus » et le « centre de ses actes ». Si le *Dasein* se trouve « soi-même » quelque part, c'est de prime abord dans *ce qu'il* fait, dans ce dont il a besoin, dans ce qu'il attend, dans ce qu'il conjure - bref dans l'à-portée-de-la-main intramondain tel que de prime abord il s'en *préoccupe.*

Plus encore, même lorsque le *Dasein* s'interpelle lui-même expressément comme « Moi-ici », cette détermination locale de la personne doit encore être comprise à partir de la spatialité existentiale du *Dasein.* En interprétant celle-ci (§ 23), nous suggérions déjà que ce Moi-ici ne désignait pas un point privilégié occupé par la chose-Moi, mais se comprenait comme être-à à partir du là-bas du monde à-portée-de-la-main auprès duquel le *Dasein* se tient en tant que *préoccupation.*

*W. v. Humboldt*[107][1] a attiré l'attention sur des langues qui expriment le « Je » par « ici », le « tu » par « là » et le « il » par « là-bas », c'est-à-dire, en terme grammaticaux, qui restituent les pronoms personnels par des adverbes de lieu. La signification originelle des expressions de lieu est-elle adverbiale ou pronominale ? La question est controversée. Néanmoins, la querelle perd tout fondement des l'instant qu'on observe que les adverbes de lieu ont rapport au Moi en tant que *Dasein.* L'« ici », le « là », le « là-bas » ne sont pas primairement les déterminations locales de l'étant intramondain sous-la-main en des emplacements spatiaux, mais des caractères de la spatialité originaire du *Dasein. Les* prétendus adverbes de lieu sont des déterminations du *Dasein,* leur signification primaire n'est pas catégoriale, mais existentiale. Du reste, ils ne sont pas non plus des pronoms : leur signification est antérieure à la différence entre adverbes de lieu et pronoms personnels; mais la signification proprement spatiale qu'ont ces expressions par rapport au *Dasein* atteste que l'interprétation

du *Dasein* encore indemne de toute déviation théorique aperçoit immédiatement celui-ci dans son « être » spatial, c'est-à-dire é-loignant-orientant, «  auprès » du monde de la préoccupation. Dans le «  ici », le *Dasein* identifié à son monde ne s'adresse pas à soi, mais se détourne de soi vers le «  là-bas » d'un étant à-portée-de-*la-main* pour la circon-spection, sans laisser pourtant de se viser dans la spatialité existentiale.

Le *Dasein* se comprend de prime abord et le plus souvent à partir de son monde, et de même c'est à partir de l'à-portée-de-la-main intramondain que fait diversement encontre l'être-Là-avec d'autrui. Même lorsque les autres deviennent pour ainsi dire thématiques en leur *Dasein*, ils ne font pas encontre en tant que choses-personnes sous-la-main, mais nous les rencontrons e au travail », c'est-à-dire, primairement, dans leur être-au-monde. Même si nous voyons l'autre x en train de ne rien faire », il n'est pas saisi comme chose-homme sous-la-main, mais ce « ne rien faire » est un mode existential d'être, celui qui consiste à côtoyer, sans préoccupation ni circon-spection, tout le monde et personne. L'autre fait encontre en son être-Là-avec dans le monde.

Mais, dira-t-on, l'expression « *Dasein* » montre pourtant clairement que cet étant est K de prime abord » sans aucune relation à autrui, et que c'est après coup qu'il peut en plus être a avec » d'autres. Cependant, il ne faut pas perdre de vue que nous utilisons le terme d'être-Là-avec pour désigner l'être auquel les autres qui sont sont libérés au sein du monde. Si cet être-Là-avec des autres n'est ouvert que de manière intramondaine à un *Dasein* - et ainsi également pour ceux qui sont-Là-avec -, c'est seulement parce que le *Dasein* est en lui-même essentiellement être-avec. L'énoncé phénoménologique : le *Dasein* est essentiellement être-avec a un sers ontologico-existential. Cet énoncé ne prétend pas constater ontiquement que je ne suis pas facticement seul sous-la-main, et qu'au contraire surviennent d'autres étants de mon espèce. Si la proposition : l'être-au-monde du *Dasein* est essentiellement constitué par l'être-avec, avait ce sens, l'être-avec ne serait pas une détermination existentiale caractérisant le *Dasein* à partir de soi-même et selon son mode d'être, mais simplement une propriété s'imposant à chaque fois sur la base de la survenance d'autrui. L'être-avec détermine existentialement le *Dasein* même lorsqu'un autre n'est ni sous-la-main ni perçu facticement. Même

l'être-seul du *Dasein* est être-avec dans le monde. L'autre ne peut *manquer* que *dans* et *pour* un être-avec. L'être-seul est un mode déficient de l'être-avec, sa possibilité est la preuve de celui-ci. D'autre part, l'être-seul factice n'est pas supprimé par le simple fait qu'un deuxième exemplaire , homme », voire même dix, surviennent «  à côté » de moi. Même si ceux-ci, et plus encore, sont sous-la-main, le *Dasein* peut être seul. L'être-avec et la facticité de l'être-l'un-avec-l'autre ne se fonde donc pas dans une survenance de plusieurs «  sujets » ensemble. Plus encore, même l'être-seul « parmi » beaucoup ne signifie pas, au sujet de l'être de ces « beaucoup », qu'ils soient alors simplement sous-la-main. Même pour l'être « parmi eux », ils sont *là-avec;* leur être-Là-avec fait encontre selon le mode de l'indifférence et de l'étrangèreté. Le manque, le «  départ » sont des modes de l'être-Là-avec, ils ne sont possibles que parce que le *Dasein* comme être-avec laisse le *Dasein* d'autrui faire encontre en son monde. L'être-avec est une déterminité du *Dasein* à chaque fois propre; l'être-Là-avec caractérise le *Dasein* d'autrui pour autant que celui-ci est libéré pour un être-avec par le monde de celui-ci. Quant au *Dasein* propre, ce n'est que pour autant qu'il a la structure d'essence de l'être-avec qu'il est lui-même être-Là-avec faisant encontre à d'autres.

Si l'être-Là-avec demeure existentialement constitutif de l'être-au-monde, il doit alors, tout comme l'usage circon-spect de l'à-portée-de-la-main intramondain, que nous caractérisions anticipativement comme préoccupation, être interprété à partir du phénomène du *souci,* par lequel l'être du *Dasein* est en général déterminé (cf. le chapitre VI de cette section). Le caractère d'être de la préoccupation ne peut échoir à l'être-avec, quand bien même ce mode d'être est, comme la préoccupation, un *être pour* l'étant faisant encontre à l'intérieur du monde. Cependant, l'étant . pour » (envers) lequel le *Dasein* se comporte en tant qu'être-avec n'a pas le mode d'être de l'outil à-portée-de-la-main, il est lui-même *Dasein.* Cet étant n'appelle pas la préoccupation, mais la *sollicitude*[108]*. »

La «  préoccupation » pour la nourriture et le vêtement, les soins donnés au *corps* malade sont eux aussi sollicitude. Toutefois, nous comprenons cette expression, comme c'était le cas pour notre usage terminologique de la «  préoccupation », comme un existential. La

sollicitude sous la forme factice et sociale de l’a assistance », par exemple, se fonde dans la constitution d’être du *Dasein* comme être-avec. Son urgence factice est motivée par le fait que le *Dasein* se tient de prime abord et le plus souvent dans les modes déficients de la sollicitude. Être pour, ‘contre, sans... les uns les autres, passer indifféremment les uns à côté des autres, ce sont là des guises possibles de la sollicitude. Et précisément, les modes cités en dernier lieu de la déficience et de l’indifférence caractérisent l’être-l’un-avec-l’autre quotidien et moyen. Ces modes d’être manifestent derechef le caractère de non-imposition et d’a évidence » qui échoit tout aussi bien à l’être-Là-avec quotidien intramondain d’autrui qu’à l’être-à-portée-de-la-main de l’outil dont on se préoccupe chaque jour. Ces modes indifférents de l’être-l’un-avec-l’autre peuvent aisément conduire l’interprétation ontologique à expliciter de prime abord cet être an sens du pur être-sous-la-main de plusieurs sujets. Apparemment, il ne s’agit que de variantes infimes de ce même mode d’être, et pourtant, entre la survenance ensemble . indifférente » de choses quelconques et l’indifférence propre à des étants qui sont l’un avec l’autre, la différence est essentielle.

Quant à ses modes positifs, la sollicitude offre deux possibilités extrêmes. Elle peut ôter pour ainsi dire le « souci » à l’autre, et, dans la préoccupation, se mettre à sa place, se *substituer à* lui. Cette sollicitude assume pour l’autre ce dont il *y* a à se préoccuper. L’autre est alors expulsé de sa place, il se retire, pour recevoir après coup l’objet de préoccupation comme quelque chose de prêt et de disponible, ou pour s’en décharger complètement. Dans une telle sollicitude, l’autre peut devenir dépendant et assujetti, cette domination demeurerais-elle même silencieuse au point de lui rester voilée. Cette sollicitude qui se substitue, qui ôte le « souci » détermine l’être-l’un-avec-l’autre dans la plus large mesure, et elle concerne le plus souvent la préoccupation pour l’à-portée-de-la-main.

En face d’elle existe la possibilité d’une sollicitude qui ne se substitue pas tant à l’autre qu’elle ne le *devance* en son pouvoir-être existentiel, non point pour lui ôter le « souci », mais au contraire et proprement pour le lui restituer. Cette sollicitude, qui concerne essentiellement le souci authentique, c’est-à-dire l’existence de l’autre, et

non pas *quelque chose dont* il se préoccupe, aide l'autre à se rendre transparent *dans* son souci et à devenir *libre pour lui.*

La sollicitude apparaît ainsi comme une constitution d'être du *Dasein* qui, suivant ses possibilités diverses, est aussi bien solidaire de son être vis-à-vis du monde de la préoccupation que de son être authentique vis-à-vis de lui-même. L'être-l'un-avec-l'autre se fonde de prime abord, et même souvent exclusivement, dans ce qui fait l'objet d'une préoccupation commune dans cet être. Un être-l'un-avec-l'autre provenant de ce que l'on fait la même chose se tient non seulement le plus souvent dans des limites extérieures, mais encore revêt le mode de la distance et de la réserve. L'être-l'un-avec-l'autre de ceux qui sont attelés à la même affaire ne se nourrit souvent que de méfiance. Inversement, l'engagement commun pour la même chose est déterminé par le *Dasein* à chaque fois saisi de manière propre. C'est seulement cette *solidarité* authentique qui rend possible la « pragmaticité » vraie qui libère l'autre, sa liberté, vers[109]* lui-même.

C'est entre ces deux extrêmes de la sollicitude positive - la sollicitude substitutive dominatrice et la sollicitude devançante-libérante - que se tient l'être-l'un-avec-l'autre quotidien; en ce qui concerne les diverses formes mixtes qu'il peut présenter, leur *description et leur classification déborde les limites de notre recherche.*

De même que la *circon-spection* appartient à la préoccupation comme modalité de la découverte de l'à-portée-de-la-main, de même la sollicitude est guidée par *l'égard* et par *l'indulgence*. Tous deux peuvent, conjointement à la sollicitude, parcourir les modes déficients et indifférents correspondants, jusqu'à atteindre *l'indiscrétion* ou une *tolérance* faite de pure indifférence.

Le monde ne libère pas seulement l'à-portée-de-la-main comme étant rencontré à l'intérieur du monde, mais aussi le *Dasein,* les autres dans leur être-Là-avec. Mais cet étant libéré dans le monde ambiant est, conformément à son sens d'être le plus propre, un être-à dans le même monde où, faisant encontre à d'autres, il est Là avec... La mondanéité a été interprétée (§ 18) comme la totalité de renvois de la significativité. Dans la familiarité immédiatement compréhensive avec cette mondanéité, le

*Dasein* laisse de l'à-portée-de-lamain faire encontre comme découvert en sa tournure. Le complexe de renvois de la significativité trouve son point d'ancrage dans l'être du *Dasein* pour son être le plus propre - être avec lequel il ne peut plus retourner de rien puisqu'il est bien plutôt l'être *en-vue-de-quoi* le *Dasein* est lui-même comme il est[110]*.

Mais, en vertu de la présente analyse, appartient également à l'être du *Dasein,* dont il *y* va pour lui en son être même, l'être-avec autrui. Comme être-avec, le *Dasein* « *est* » donc essentiellement en-vue-d'autrui. Cet énoncé doit être compris comme énoncé d'essence. Même lorsque le *Dasein* factice *ne* se tourne pas vers d'autres, qu'il croit pouvoir se passer d'eux ou s'en passe effectivement, il *est* selon la guise de l'être-avec. Dans l'être-avec en tant que en-vue-des-autres existential, ceux-ci sont déjà ouverts en leur *Dasein*. Cette ouverture des autres, d'emblée constituée avec l'être-avec, contribue donc à la constitution de la significativité, c'est-à-dire de la mondanéité où celle-ci est ancrée dans le en-vue-de existential. C'est pourquoi la mondanéité du monde ainsi constituée, où le *Dasein* est essentiellement â chaque fois déjà, laisse l'à-portée-de-la-main intramondain faire encontre de telle manière que, en même temps que lui en tant qu'objet de préoccupation circon-specte, l'être-Là-avec d'autrui fait encontre. La structure de la mondanéité du monde implique que les autres ne soient pas de prime abord sous-la-main comme des sujets flottant en l'air juxtaposés à d'autres choses, mais qu'ils se manifestent, en leur être spécifique au sein du monde ambiant, dans le monde à partir de ce qui est à-portée-de-la-main en celui-ci.

L'ouverture de l'être-Là-avec d'autrui qui appartient â l'être-avec signifie ceci : la compréhension d'être un *Dasein* inclut d'emblée, puisque l'être du *Dasein* est être-avec, la compréhension d'autrui. Ce comprendre, tout comme le comprendre en général, n'est pas une connaissance acquise, née d'un acte cognitif, mais un mode d'être originairement existential qui rend tout d'abord possible l'acte de connaître et la connaissance. Le fait de se-connaître mutuellement se fonde dans l'être-avec originairement compréhensif. Conformément au mode d'être prochain de l'être-au-monde qui est-avec, ce se-connaître se meut de prime abord dans le (re)connaître compréhensif de ce que le *Dasein* trouve et dont il se préoccupe dans le

monde ambiant avec les autres. C’est à partir de ce dont elle se préoccupe et avec sa compréhension que la préoccupation animée par la sollicitude est comprise, et ainsi, l’autre est de prime abord ouvert dans la sollicitude préoccupée.

Mais comme la sollicitude se tient de prime abord et le plus souvent dans les modes déficients, ou tout au moins indifférents - dans l’indifférence d’un simple côtoiement -, le se-connaître prochain et essentiel a besoin d’un faire-connaissance. Plus encore, comme le se-connaître se perd dans les guises de la réserve, du masque ou de la dissimulation, l’être-l’un-avec-l’autre a besoin de voies particulières pour approcher autrui ou pour « entrer » en lui.

Mais de même que le fait de s’ouvrir ou de se fermer se fonde à chaque fois dans le mode d’être de l’être-l’un-avec-l’autre, et même n’est rien d’autre que ce mode, de même l’ouverture expresse d-autrui propre à la sollicitude n-est jamais possible qu’à partir de *l’être-avec primaire avec lui.* Cet ouvrir *thématique* certes, mais non pas pour autant théorético-psychologique, des autres est facilement pris par la problématique théorique de la compréhension de la « vie psychique étrangère » pour le phénomène qui viendrait le premier sous le regard. [Avec un certain droit;] cependant, ce qui représente ainsi de prime abord « phénoménalement » une guise de l’être-l’un-avec-l’autre compréhensif est en même temps pris pour ce qui possibiliserait et constituerait « initialement » et originairement en général l’être pour autrui. Du coup, ce phénomène, qui a été désigné du nom assez *malheureux d’« Einfühlung », est ontologiquement chargé de jeter pour ainsi dire le* premier pont entre le sujet propre, de prime abord donné isolément, et l’autre sujet, de prime abord absolument refermé.

Certes, l’être pour autrui est ontologiquement différent de l’être pour des choses sous-la-main. L’« autre » étant a lui-même le mode d’être du *Dasein.* Dans l’être avec et pour les autres est donc contenu un rapport d’être de *Dasein* â *Dasein.* Seulement, prétend-on, ce rapport est déjà constitutif du *Dasein* â chaque fois propre, qui a de lui-même une compréhension d’être et se rapporte ainsi au *Dasein.* Le rapport d’être aux

autres devient alors une projection « dans autre chose » de l'être propre pour soi-même. L'autre est un doublet du Soi-même.

Il est cependant facile d'apercevoir que cette analyse apparemment « évidente » repose sur une base fragile. La présupposition invoquée par cette argumentation, selon laquelle l'être du *Dasein* pour lui-même serait en même temps l'être pour un autre, est intenable. Tant que cette présupposition n'a pas été évidemment établie en sa légitimité, nul ne saurait comprendre comment elle est censée ouvrir à l'autre comme autre le rapport du *Dasein* à lui-même.

Non seulement l'être pour autrui est un rapport d'être autonome. irréductible, mais, en tant qu'être-avec, il est déjà étant avec l'être du *Dasein.* Sans doute on ne peut contester que la connaissance réciproque qui croit sur le sol de l'être-avec ne dépende souvent de la mesure en laquelle le *Dasein* propre s'est à chaque fois lui-même compris; mais cette mesure est tout au plus celle en laquelle il s'est rendu transparent - et n'a point dissimulé - l'être-avec essentiel avec d'autres, ce qui n'est possible que si le *Dasein* comme être-au-monde est à chaque fois déjà avec autrui. L'« Einfühlung », bien loin de constituer l'être-avec, n'est possible que sur sa base, et elle n'est motivée que par les modes déficients prédominants de l'être-avec considérés en leur nécessité inéluctable.

Néanmoins, que l'*« Einfühlung »* soit tout aussi peu que le connaître en général *un* phénomène originairement existential, cela ne signifie pas qu'elle ne soulève aucun problème. Son herméneutique spéciale aura à montrer comment les diverses possibilités d'être du *Dasein* lui-même séduisent et dénaturent l'être-l'un-avec-l'autre et le se-connaître mutuel qui lui appartient, de telle sorte que toute « compréhension » authentique est empêchée et que le *Dasein* cherche refuge auprès de substituts; recours qui cependant suppose comme sa condition existentiale positive de possibilité une réelle compréhension d'autrui. L'analyse l'a montré : l'être-avec est un constituant existential de l'être-au-monde. L'être-Là-avec se manifeste comme une modalité d'être propre d'un étant faisant encontre à l'intérieur du monde. Pour autant que le *Dasein est* en général, il a le mode d'être de l'être-l'un-avec-l'autre. Celui-ci ne peut être conçu comme résultat sommatif de la survenance de plusieurs « sujets ». Trouver

une pluralité de « sujets », cela même n'est possible que si les autres, tels qu'ils font de prime abord encontre en leur être-Là-avec, ne sont plus traités que comme" numéros ». Mais ce nombre ne peut être lui-même découvert que grâce à un être-l'un-avec-et pour-l'autre déterminé. Cet être-avec « sans égards » « compte » avec les autres, mais sans sérieusement « compter sur eux », ni même « avoir affaire à eux ».

Le *Dasein* propre aussi bien que l'être-Là-avec d'autrui fait encontre de prime abord et le plus souvent à partir du monde commun tel qu'il est objet de préoccupation dans le monde ambiant. Dans son identification au monde de la préoccupation, autrement dit en même temps à l'être-avec pour les autres, le *Dasein* n'est pas lui-même. Qui est-ce alors qui a assumé l'être en tant qu'être-l'un-avec-l'autre quotidien ?

### *§ 27. L’être-Soi-même quotidien et On.*

Le résultat ontologiquement pertinent de l’analyse précédente de l’être-avec consiste dans l’aperçu selon lequel le « caractère de sujet » du *Dasein* propre et d’autrui se détermine existentialement, c’est-à-dire â partir de certaines guises d’être. C’est dans la préoccupation du monde ambiant que les autres font encontre comme ce qu’ils sont; ils sont ce qu’ils font.

Dans la préoccupation pour ce qu’on a entrepris avec, pour et contre les autres, se manifeste constamment le souci d’une différence vis-à-vis des autres : soit qu’il s’agisse simplement d’aplanir cette différence même; soit que le *Dasein* propre, restant en retrait par rapport aux autres, s’efforce dans leur rapport à eux de les rattraper; soit que le *Dasein*, jouissant d’une primauté sur les autres, s’attache à les tenir au-dessous de lui. L’être-l’un-avec-l’autre, à son insu, est tourmenté par le souci de cette distance. Pour le dire existentialement, il a le caractère du *distancement.* Moins ce mode d’être s’impose comme tel au *Dasein* quotidien lui-même, et plus tenacement et originairement il déploie son influence.

Or ce distancement inhérent à l’être-avec implique ceci : le *Dasein,* en tant qu’être-l’un-avec-l’autre quotidien, se tient sous *l’emprise* d’autrui. Ce n’est pas lui-même qui est, les autres lui ont ôté l’être. La discrétion des autres dispose des possibilités quotidiennes d’être du *Dasein.* Ces autres ne sont pas alors des autres *déterminés.* Au contraire, tout autre peut les représenter. L’essentiel, c’est seulement cette dominatio$_n$ d’autrui, qui, sans s’imposer a toujours déjà été secrètement acquise par le *Dasein* comme être-avec. L’on appartient soi-même aux autres, et l’on consolide leur puissance. Ce sont « les autres », comme on les appelle pour masquer sa propre appartenance essentielle à eux, qui, de prime abord et le plus souvent, *s sont-là* » dans l’être-l’un-avec-l’autre

quotidien. Le *qui* n'est alors ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. t-e » qui » est le neutre, le *On.*

On a déjà montré précédemment, comment, dans le monde ambiant prochain, le « monde ambiant » public, l'entourage est à chaque fois déjà à-portée-de-la-main et fait partie intégrante de la préoccupation. Dans l'utilisation de moyens de transports publics, dans l'emploi de l'information (journal), tout autre ressemble à l'autre. Cet être-l'un-avec-l'autre dissout totalement le *Dasein* propre dans le mode d'être « des autres », de telle sorte que les autres s'évanouissent encore davantage quant à leur différenciation et leur particularité expresse. C'est dans cette non-imposition et cette im-perceptibilité que le On déploie sa véritable dictature. Nous nous réjouissons comme *on* se réjouit ; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme *on* voit et juge; plus encore nous nous séparons de la « masse » comme *on* s'en sépare ; nous nous indignons » de ce dont *on* s'indigne. Le On, qui n'est rien de déterminé, le On que tous sont - non pas cependant en tant que somme - prescrit le mode d'être de la quotidienneté.

Le On a lui-même des guises d'être propres. La tendance de l'être-avec que nous avons nommée le distancement se fonde sur ceci que l'être-l'un-avec-l'autre comme tel se préoccupe de la *médiocrité.* Celle-ci est un caractère existential du On. C'est d'elle qu'il *y* va essentiellement pour le On en son être, et c'est pourquoi il se tient facticement dans la médiocrité de ce qui - va », de ce qui est reçu ou non, de ce à quoi on accorde le succès et de ce à quoi on le refuse. Cette médiocrité dans la pré-esquisse de ce qui peut et a le droit d'être risqué veille sur toute exception qui pourrait surgir. Toute primauté est silencieusement empêchée. Tout ce qui est original est aussitôt aplati en passant pour bien connu depuis longtemps. Tout ce qui a été conquis de haute lutte devient objet d'échange. Tout secret perd sa force. Le souci pour la médiocrité dévoile à nouveau une tendance essentielle du *Dasein,* que nous appelons le *nivellement* de toutes les possibilités d'être.

Distancement, médiocrité, nivellement constituent, en tant que guises d'être du On, ce que nous connaissons au titre de « la publicité »[111]*. C'est elle qui de prime abord règle toute explicitation du monde et du *Dasein,* et

qui y a toujours le dernier mot. Et s'il en va ainsi, ce n'est pas sur la base d'un rapport d'être insigne et primaire aux « choses », pas parce que la publicité dispose d'une translucidité expressément appropriée[112]** du *Dasein,* mais bien parce qu'elle ne va pas « au fond des choses », parce qu'elle est insensible à l'égard de toutes les différences de niveau et d'authenticité. La publicité obscurcit tout, et elle fait passer ce qu'elle a ainsi recouvert pour ce qui est bien connu et accessible à tous.

Le On est partout là, mais de telle manière aussi qu'il s'est toujours déjà dérobé là où le *Dasein* se presse vers une décision. Néanmoins, comme le On pré-donne tout jugement et toute décision, il ôte à chaque fois au *Dasein* la responsabilité. Le On ne court pour ainsi dire aucun risque à ce qu'« on » l'invoque constamment. S'il peut le plus aisément répondre de tout, c'est parce qu'il n'est personne qui ait besoin de répondre de quoi que ce soit. C'« était » toujours le On, et pourtant, on peut dire que « nul » n'était là. Dans la quotidienneté du *Dasein,* la plupart des choses adviennent par le fait de quelque chose dont on est obligé de dire que ce n'était personne.

Le On *décharge* ainsi à chaque fois le *Dasein* en sa quotidienneté. Mais il *y a* plus encore : avec cette décharge d'être, le On complaît au *Dasein* pour autant qu'il y a en lui la tendance à la légèreté et à la facilité, et c'est précisément parce que le On complaît ainsi constamment au *Dasein* qu'il maintient et consolide sa domination têtue.

Chacun est l'autre et nul n'est lui-même. Le *On* qui répond à la question du *qui* du *Dasein* est le *personne* auquel tout *Dasein*, dans son être-les-uns-parmi-les-autres, s'est à chaque fois déjà livré.

C'est dans les caractères d'être de l'être-les-uns-parmi-les-autres quotidien - distancement, médiocrité, nivellement, publicité, déchargement d'être et complaisance - que réside le « maintien » prochain du *Dasein.* Ce maintien ne concerne pas l'être-sous-lamain persistant de quelque chose, mais le mode d'être du *Dasein* comme être-avec. En étant selon les modes cités, le Soi-même du *Dasein* propre et le Soi-même des autres ne s'est pas encore trouvé, ou s'est perdu. On est selon la guise de la dépendance et de l'inauthenticité. Cette guise d'être ne signifie pas plus

une diminution de la facticité du *Dasein* que le On en tant que personne n'est un rien. Tout au contraire, c'est dans ce mode d'être que le *Dasein* est ens *realissimum,* si tant est que la «  réalité » puisse désigner l'être qui est à la mesure du *Dasein*.

D'ailleurs, le On est tout aussi peu sous-la-main que le *Dasein* en général. Plus manifestement se comporte le On, et plus il est insaisissable et caché - mais moins il n'est rien. A une «  vue » ontico-ontologique non prévenue, il se dévoile comme le « sujet le plus réel » de la quotidienneté. Et qu'il ne soit pas accessible comme une pierre sous-la-main, cela ne décide pas le moins du monde sur son mode d'être. Il n'est permis ni de décréter précipitamment que ce . On » n'est « a proprement parler » rien, ni de céder à l'opinion selon laquelle le phénomène ne demanderait, pour être ontologiquement interprété, que d'être par exemple « expliqué » comme le résultat obtenu après coup de l'être-ensemble-sous-la-main de divers sujets. Tout au contraire, l'élaboration des concepts d'être doit s'orienter sur ces phénomènes indéclinables.

Le On n'est pas davantage quelque chose comme un « sujet universel » flottant au-dessus d'une multiplicité de sujets. On ne peut en arriver à une telle conception que si l'on comprend l'être des « sujets » de manière étrangère au *Dasein,* et si on les pose comme autant de cas factuellement sous-la-main d'un genre survenant. Sur la base d'un tel amorçage, la seule possibilité ontologique qui subsistera sera de comprendre tout ce qui n'est pas cas particulier au sens de l'espèce et du genre. Mais le On n'est nullement le genre de chaque *Dasein,* et il est tout aussi impossible de le trouver à même cet étant à titre de qualité permanente. Que même la logique traditionnelle échoue devant de tels phénomènes, cela ne peut étonner pour peu que l'on songe qu'elle a son fondement dans une ontologie - qui plus est, encore grossière - du sous-la-main. Par suite, il est également hors de question de l'assouplir en lui apportant autant d'améliorations et de développements que l'on voudra. Tout ce que réussissent à faire ces réformes logiques inspirées par les « sciences de l'esprit », c'est à accroître la confusion ontologique.

*Le On est un existential et il appartient,* en tant *que phénomène originaire, à la* constitution *positive du Dasein*. Lui-même possède

derechef diverses possibilités de concrétion existentiale. La profondeur, la netteté de son pouvoir peuvent changer historiquement.

Le Soi-même du *Dasein* quotidien est le On-même, que nous distinguons du Soi-même authentique, c'est-à-dire proprement saisi. En tant que On-même, chaque *Dasein* est *dispersé* dans le On, et il doit commencer par se retrouver. Cette dispersion caractérise le . sujet » de ce mode d'être que nous connaissons sous le nom d'identification préoccupée avec le monde de prime abord rencontré. Mais que le *Dasein* soit familier de lui-même comme On-même, cela signifie en même temps que le On pré-dessine l'explicitation prochaine du monde et de l'être-au-monde. Le On-même, en-vue-de quoi le *Dasein* est quotidiennement, articule le complexe de renvois de la significativité. Le monde du *Dasein* libère l'étant qui fait encontre vers une totalité de tournure qui est familière au On, et cela dans les limites qui sont fixées avec la médiocrité du On. *De prime abord,* le *Dasein* factice est dans le monde commun médiocrement découvert. *De prime abord, u* je » ne i suis » pas au sens du Soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du On. C'est à partir de celui-ci et comme celui-ci que, de prime abord, je suis i donné » à moi-- même ». Le *Dasein* est de prime abord On et le plus souvent il demeure tel. Lorsque le *Dasein* découvre et s'approche proprement le monde, lorsqu'il s'ouvre à lui-même son être authentique, alors cette découverte du *u* monde » et cette ouverture du *Dasein* s'accomplit toujours en tant qu'évacuation des recouvrements et des obscurcissements, et que rupture des dissimulations par lesquelles le *Dasein* se verrouille l'accès à lui-même.

Avec l'interprétation de l'être-avec et de l'être-Soi-même dans le On, la question du qui de la quotidienneté de l'être-l'un-avec-l'autre a reçu réponse. En même temps, ces considérations ont apporté une compréhension concrète de la constitution fondamentale du *Dasein.* L'être-au-monde a été rendu visible en sa quotidienneté et sa médiocrité.

Le *Dasein* quotidien puise l'explicitation préontologique de son être dans le mode d'être prochain du On. De prime abord, l'interprétation ontologique suit cette tendance explicitative, elle comprend le *Dasein* à partir du monde et le trouve comme un étant intramondain. Plus encore :

l'ontologie «  prochaine » va jusqu'à se laisser donner par le monde » le sens de l'être par rapport auquel ces « sujets » étants sont compris. Mais comme le phénomène du monde passe lui-même inaperçu dans cette identification au monde, c'est le sous-la-main intramondain, ce sont les choses qui prennent sa place. L'être de l'étant qui *est-Là-avec* est conçu comme être-sous-la-main. Ainsi la mise en lumière du phénomène positif de l'être-au-monde quotidien prochain ouvre-t-elle un aperçu sur la racine de l omission de cette constitution d'être par l'interprétation ontologique. C'est *elle-même qui, en son mode d'être quotidien, se manque et se recouvre de prime* abord.

Si l'être de l'être-l'un-avec-l'autre quotidien, qui apparemment se rapproche ontologiquement du pur être-sous-la-main, s'en distingue en réalité fondamentalement, il sera encore plus impossible de comprendre l'être du Soi-même authentique comme être-sous-lamain. *L'être-Soi-même authentique* ne repose pas sur un état d-exception du sujet dégagé du On, mais il *est une modification existentielle du* On comme *existential essentiel.*

Ce qui revient à dire aussi que la mémeté propre au Soi-même existant authentiquement est séparée ontologiquement par un abîme de l-identité du Moi tel qu'il se maintient dans la multiplicité des vécus.

# CHAPITRE V

# L'ÊTRE-À… COMME TEL

### *§ 28. La tâche d'une analyse thématique de l'être-à…*

A son stade préparatoire, l'analytique existentiale a pour thème directeur la constitution fondamentale du *Dasein*, l'être-au-monde. Son but prochain est le dégagement phénoménal de la structure unitaire originaire de l'être du *Dasein*, à partir duquel se déterminent ontologiquement ses possibilités et ses guises « d'être ». Jusqu'à maintenant, la caractérisation phénoménale de l'être-au-monde était dirigée vers le moment structurel du monde et la réponse à la question du *qui* de cet étant en sa quotidienneté. Cependant, dès notre première caractérisation des tâches d'une analyse-fondamentale préparatoire du *Dasein*, nous avions donné une orientation anticipative sur *l'être-à* comme *tel*[113]*1,* et mis en évidence celui-ci d'après l'exemple concret de la connaissance du monde[114]2.

Cette anticipation, concernant ce moment structurel décisif du *Dasein,* procédait de l'intention d'englober dès le départ l'analyse des moments singuliers dans une perspective constante sur le tout structurel, et ainsi d'empêcher tout éclatement ou toute pulvérisation de l'unité du phénomène. Or ce qui s'impose maintenant, c'est, sans préjudice pour ce qui a été acquis dans l'analyse concrète du monde et du qui, d'infléchir à nouveau l'interprétation en direction du phénomène de l'être-à. La considération plus pénétrante de celui-ci n'est cependant pas simplement destinée à soumettre de nouveau, et de manière plus assurée, la totalité structurelle de l'être-au-monde au regard phénoménologique, mais aussi à frayer la voie à la saisie de l'être originaire du *Dasein* lui-même, le souci.

Mais, par-delà les rapports essentiels que nous avons appelés l'être-auprès du monde (préoccupation), l'être-avec (sollicitude) et l'être-Soi-même (qui), qu'est-ce qu'il peut bien rester à mettre en évidence dans l'être-au-monde ? La possibilité demeure, en tout état de cause, de déployer dans toute son ampleur l'analyse antérieure en procédant à une

caractéristique comparée des modifications de la préoccupation et de sa circon-spection, ainsi que de la sollicitude et de son égard, et de dissocier, grâce à une explication plus aiguë de l'être de tout étant intramondain possible, le *Dasein* par rapport à tout étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein.* Sans aucun doute possible, bien des tâches sont encore à accomplir dans cette direction. A bien des égards, nos résultats précédents appellent des compléments en vue d'une élaboration complète de l'a *priori* existential de l'anthropologie philosophique. Et pourtant, tel n'est pas le but de la présente recherche. Son intention *est fondamental-ontologique.* Si, par conséquent, nous nous enquérons thématiquement de l'être-à, assurément ce ne peut être avec le *Dasein* d'annuler l'originarité du phénomène en le dérivant d'autres phénomènes, autrement dit de le soumettre à une analyse inadéquate au sens d'une dissolution. Néanmoins, l'indérivabilité d'un phénomène originaire n'exclut nullement qu'il ne soit constitué par une multiplicité de caractères d'être. Que de tels caractères se montrent, et ils seront alors existentialement cooriginaires. Le phénomène de la *cooriginarité* des moments constitutifs a souvent échappé à l'ontologie, en raison d'une tendance méthodiquement non réfrénée à faire provenir tout et n'importe quoi d'un «  fondement originel » simple.

Dans quelle direction devons-nous alors tourner nos regards pour caractériser phénoménalement l'être-à comme tel ? Pour répondre à cette question, nous n'aurons qu'à nous rappeler la donnée fondamentale que nous avions confiée au regard phénoménologique lors de notre première indication du phénomène : l'être-à par opposition à l'intériorité sous-la-main d'un étant sous-la-main « dans » un autre; l'être-à considéré non pas comme une propriété d'un sujet sous-la-main, produite ou même simplement suscitée par l'être-sous-la-main du « monde », mais bien plutôt comme un mode d'être essentiel de cet étant lui-même. Mais, dira-t-on, qu'est-ce d'autre qui se présente avec ce phénomène sinon le *commercium* sous-la-main *entre* un sujet sous-la-main et un objet sous-la-main ? En fait, pareille interprétation se rapprocherait peut-être davantage de la réalité phénoménale si elle disait : *le Dasein est l'être de* cet « entre », ce qui n'empêche que l'orientation sut un tel « entre » menacerait quand même de nous égarer. En effet, cette orientation ne laisse pas de poser, de

manière aussi indéterminée qu'inconsidérée, les deux étants entre lesquels cet entre-deux « est » comme tel. L'entre-deux est déjà conçu comme résultat de la *convenientia* de deux sous-la-main. Seulement, cette position préalable de ces termes *fait* toujours déjà *éclater* le phénomène et annule toute chance de le re-composer à partit de ses éclats. Non seulement le « ciment » fait défaut pour cela, mais encore le « schème » conformément auquel le réajointement en question doit s'accomplir a lui-même éclaté, ou, plus précisément, il n'a jamais été auparavant dévoilé. Ce qui est ontologiquement décisif, c'est donc d'empêcher d'emblée l'éclatement du phénomène, c'est-à-dire d'assurer sa réalité phénoménale positive. Or qu'il soit besoin à cet effet de tant de détours, cela atteste simplement que le mode traditionnel de traitement du «. problème de la connaissance » a de bien des manières dénaturé ontologiquement, jusqu'à la tendre méconnaissable, une donnée qui allait ontiquement de soi.

L'étant qui est essentiellement constitué par l'être-au-monde *est* lui-même à chaque fois son « Là ». Suivant la signification familière des mots, le «. là » fait référence à l'« ici » et au « là-bas ». Le « ici » d'un « Moi-ici » se comprend toujours à partir d'un e là-bas » à portée-de-la-main, au sens de l'être é-loignant-orientant-préoccupé par ce là-bas. La spatialité existentiale du *Dasein,* qui lui détermine ainsi son « lieu e, se fonde elle-même sur l'être-au-monde. Le là-bas est la déterminité d'un étant faisant encontre de manière *intramondaine «* Ici » et « là-bas » ne sont possibles qu'en un « Là », c'est-à-dire pour autant que soit un étant qui, en tant qu'être du « Là », a ouvert de la spatialité. Cet étant porte, en son être le plus propre, le caractère de l'absence de fermeture[115]*. L'expression « Là » désigne cette ouverture essentielle. Par celle-ci, cet étant (le *Dasein*) est « là » pour lui-même tout uniment avec l'être-là du monde.

L'expression ontiquement figurée de *lumen naturale* dans l'homme ne vise rien d'autre que la structure ontologico-existentiale selon laquelle cet étant *est* de telle manière qu'il est son là. Il est « éclairé », autrement dit : il est en lui-même éclairci *comme* être-au-monde -non point pat un autre étant, mais de telle manière qu'il *est* lui-même l'éclaircie. C'est seulement pour un étant ainsi existentialement éclairci que du sous-la-main devient accessible dans la lumière, retiré dans les ténèbres. Le *Dasein* apporte

nativement avec lui son Là; privé de lui, non seulement il n'est pas facticement, mais encore il n'est absolument pas l'étant d'une telle essence. *Le Dasein est son ouverture.*

La constitution de cet être doit être dégagée. Mais dans la mesure où l'essence de cet étant est l'existence, la proposition existentiale : « le *Dasein est* son ouverture e signifie en même temps : l'être dont il y va pour cet étant en son être consiste à être son « Là ». Conformément à l'élan propre de l'analyse, il est donc besoin, en plus de la caractérisation de la constitution primaire de l'être de l'ouverture, d'une interprétation du mode d'être où cet étant est *quotidiennement* son là.

Ce chapitre, qui assume l'explication de l'être-à comme tel, c'est-à-dire de l'être du Là, se divise en deux parties : A. La constitution existentiale du Là. B. L'être quotidien du Là et l'échéance du *Dasein*.

Les deux guises constitutives cooriginaires d'être le Là, nous les découvrons dans *l'affection* et la *compréhension;* leur analyse recevra à chaque fois la confirmation phénoménale qui lui est nécessaire de l'interprétation d'un mode concret et important pour la problématique ultérieure. L'affection et la compréhension sont cooriginairement déterminées par le *parler.*

Sous A (la constitution existentiale du Là), il sera donc traité des questions suivantes : *Le Da-sein* comme affection (§ 29); la peur comme mode de l'affection (§ 30); le *Da-sein* comme compréhension (§ 31); comprendre et explicitation (§ 32); l'énoncé comme mode second de l'explicitation (§ 33); Da-sein, parler et parole (§ 34).

L'analyse des caractères d'être du *DA-SEIN* est existentiale. Ce qui veut dire que ces caractères ne sont pas des propriétés d'un sous-la-main, mais des guises essentiellement existentiales d'être. Leur mode d'être dans la quotidienneté doit donc être mis en évidence.

Sous B (l'être quotidien du Là et l'échéance du *Dasein),* seront analysés, conformément au phénomène constitutif du parler, de la vue incluse dans le comprendre et de l'explicitation (interprétation) qui lui appartient, les modes existentiaux de l'être quotidien du Là que voici : le

bavardage (§ 35), la curiosité (§ 36), l'équivoque (§ 37). Dans ces phénomènes se dégagera un mode fondamental de l'être du Là, que noirs interprétons comme *échéance,* la « chute » en question manifestant une guise existentialement spécifique de mobilité (§ 38).

# A. LA CONSTITUTION EXISTENTIALE DU LÀ

### *§. 29. Le Da-sein comme affection.*

Ce que nous indiquons *ontologiquement* sous le titre d'affection est la chose du monde la mieux connue et la plus quotidienne *ontiquement :* c'est la tonalité, le fait d'être disposé. Avant toute psychologie des tonalités-discipline d'ailleurs encore totalement en friche-, il convient d'apercevoir ce phénomène en tant qu'existential fondamental et de le cerner en sa structure.

L'égalité d'âme sans trouble aussi bien que la mauvaise humeur contenue de la préoccupation quotidienne, le passage de l'une à l'autre et inversement, le glissement dans l'aigreur : ontologiquement, ces phénomènes ne sont pas rien, quand bien même ils sont pris pour ce qu'il y a de plus indifférent et de plus fugitif dans le *Dasein,* et ainsi passent inaperçus. Que des tonalités puissent s'altérer et virer du tout au tout, cela indique simplement que le *Dasein* est à chaque fois toujours déjà intoné. L'atonie, c'est-à-dire l'indifférence persistante, plate et terne, que rien n'autorise à confondre avec de l'aigreur, est si peu insignifiante que c'est en elle justement que le *Dasein* devient à charge pour lui-même. L'être est devenu manifeste comme un poids. Pourquoi, on ne le sait pas. Et si le *Dasein* ne peut pas savoir ces choses, c'est parce que les possibilités d'ouverture du connaître portent bien trop court par rapport à l'ouvrir originaire propre à ces tonalités mêmes où le *Dasein* est transporté devant son être comme Là. Derechef, il se peut qu'une tonalité exaltée délivre de la charge manifeste de l'être; mais justement. même cette possibilité de tonalité ouvre - fût-ce en délivrant de lui - le caractère de fardeau du *Dasein*. La tonalité manifeste « où l'on en est et où l'on en viendra ». Dans cet « où », l'être-intoné transporte l'être en son « Là ».

Dans l'être-intoné, le *Dasein* est toujours *déjà* tonalement ouvert comme *cet* étant à qui *le Dasein* a été remis en son être comme être[116]* qu'il a à être en existant. Mais « ouvert » ne signifie pas connu comme tel, et c'est justement dans la quotidienneté la plus indifférente et la plus anodine que l'être du *Dasein* peut percer dans la nudité de [cela] « qu'il est et a à être ». Ce pur « qu'il est » se montre, mais son « d'où » et son « vers où » restent dans l'obscurité. Que le *Dasein* ne « cède » pas si quotidiennement à de telles tonalités, autrement dit qu'il ne suive[117]** pas leur ouverture et ne se laisse pas transporter devant ce qu'elles ouvrent, cela n'est nullement une preuve *contre* l'état-de-fait phénoménal de l'ouverture tonale de l'être du Là en son « que », mais au contraire en sa faveur. La plupart du temps, le *Dasein* esquive ontico-existentiellement l'être ouvert dans la tonalité; mais ce que cela signifie ontologico-existentialement, c'est ceci : dans ce vers quoi une telle tonalité ne se tourne pas, le *Dasein* est dévoilé dans son être-remis au Là. Dans l'esquive elle-même, le Là *est* en tant qu'ouvert.

Ce caractère d'être du *Dasein,* voilà en son « d'où » et son « vers où », mais en lui-même d'autant plus ouvertement dévoilé, ce « qu'il est », nous le nommons *l'are-jeté* de cet étant en son Là, de telle sorte qu'en tant qu'être-au-monde il est le Là. L'expression d'être-jeté doit suggérer la facticité de *la remise.* Le « qu'il est et a à être » ouvert dans *l'affection du Dasein n'est pas ce « que » qui exprime de manière ontologico-catégoriale la* factualité propre à l'être-sous-la-main. Celle-ci n'est accessible que dans une constatation avisante. Bien plutôt faut-il concevoir le « que » ouvert dans l'affection comme une déterminité existentiale de fêtant qui est en la guise de l'être-au-monde. *La facticité* n'est *pas la factualité du* factum brutum d'un sous-la-main, *mais un caractère d'être* du *Dasein*, qui, *bien que de prime abord refoulé, est repris*[118]*** *dans l'existence. Le « que » de la facticité n'est* jamais trouvable dans un intuitionner.

L'étant qui a le caractère du *Dasein* est son Là selon une guise telle que, expressément où non, il se trouve dans son être-jeté. Dans l'affection, le *Dasein* est toujours déjà transporté devant lui-même, il s'est toujours déjà trouvé - non pas en se « trouvant » là-devant par la perception, mais en « se-trouvant » en une tonalité. En tant qu'étant remis à son être, il

demeure également remis à ceci qu'il doit toujours déjà s'être trouvé - trouvé en une trouvaille qui ne résulte pas tant d'une quête directe que d'une fuite. Si la tonalité ouvre, ce n'est pas en tournant ses regards sur l'être-jeté, c'est en se tournant vers lui pour s'en détourner. La plupart du temps, elle ne se tourne pas vers le caractère de charge du *Dasein* qui est manifesté en elle - et cela est encore plus vrai de la tonalité exaltée en tant que celle-ci en délivre. Ce détournement n'est jamais ce qu'il est que sur le mode de l'affection.

Ce serait totalement méconnaître en son contenu phénoménal *ce que* la tonalité ouvre, et comm*ent,* que de vouloir rapprocher de ce qui est ainsi ouvert ce que le *Dasein* in-toné connait, sait ou croit « en même temps ». Même lorsque le *Dasein,* dans la foi, est « sûr » de *sa « destination », ou croit tenir de lumières rationnelles un savoir de son origine, ces* certitudes ne changent rien au fait phénoménal que la tonalité met le *Dasein* devant le « *que » de son Là où celui-ci lui fait face en son inexorable énigme. Du point de vue* ontologico-existential, il n'y a pas le moindre motif de réduire l' « évidence » de l'affection en la mesurant à la certitude apodictique d'une connaissance théorique du pur sous-la-main. Quant à la falsification des phénomènes qui s'applique à les rejeter dans la région de l'irrationnel, elle n'est en rien moins grave. L'irrationalisme, simple contre-jeu du rationalisme, ne fait que parler en borgne de ce à quoi celui-ci est aveugle.

Qu'un *Dasein* puisse, doive et même doive nécessairement se rendre facticement maître de la tonalité grâce à son savoir et sa volonté, cela peut bien témoigner d'une primauté du vouloir et de la connaissance dans certaines possibilités de l'exister. Simplement, cela ne doit pas conduire à nier ontologiquement la tonalité considérée comme le mode d'être originaire du *Dasein* où celui-ci est ouvert à lui-même avant tout connaître et tout vouloir et *au-delà* de leur portée d'ouverture. De surcroît, nous ne nous rendons jamais maître de la tonalité sans tonalité, mais toujours à partir d'une contre-tonalité. Ainsi avons-nous dégagé ce *premier* caractère ontologique essentiel de l'affection : *l'affection ouvre le Dasein* en son *être-jeté, et cela de prime abord et le plus souvent selon la guise d'un détournement qui l'esquive.*

C'est ce qui suffit déjà à montrer combien l'affection est éloignée de quelque chose comme la trouvaille d'un état psychique. Elle présente si peu le caractère d'une saisie se re-tournant rétrospectivement [sur soi] que toute réflexion immanente ne peut au contraire « *trouver » des* «  vécus » que parce que le *Dasein* est déjà ouvert en son affection. *La «* simple tonalité » ouvre le Là plus originairement - mais, corrélativement, elle le *referme* aussi encore plus obstinément que toute non-perception.

C'est ce que manifeste *l'aigreur.* Dans l'aigreur, le *Dasein* devient aveugle à lui-même, le monde ambiant de la préoccupation se voile, la circon-spection de la préoccupation se fourvoie. L'affection est si peu réfléchie qu'elle tombe justement sur le *Dasein* tandis qu'il *est adonné et livré sans réfléchir au e monde » dont il se préoccupe. La tonalité assaille. Elle s* ne vient ni de l'« extérieur », ni de l'« intérieur », mais, en tant que guise de l'être-au-monde, elle monte de celui-ci même. Or, avec cette détermination, nous sommes en mesure de dépasser une simple délimitation négative de l'affection par rapport à la saisie réflexive de l'intérieur » et d'accéder à un aperçu positif dans son caractère d'ouverture. *La tonalité a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner* vers... L'être-intoné ne se rapporte pas de prime abord à du psychique, il n'est pas lui-même un état intérieur qui s'extérioriserait ensuite mystérieusement pour colorer les choses et les personnes. Et c'est en quoi se manifeste le *second* caractère d'essence de l'affection. Elle est un mode existential fondamental de *l'ouverture cooriginaire* du monde, de l'être-Là-avec et de l'existence, parce que celle-ci est elle-même essentiellement être-au-monde.

A côté de ces deux déterminations d'essence de l'affection qui viennent d'être explicitées - elle ouvre l'être-jeté, elle ouvre à chaque fois l'être-au-monde total -, une *troisième* détermination, qui contribue avant tout à une compréhension plus pénétrante de la mondanéité du monde, mérite l'attention. Nous avions dit plus haut[119]1 : c'est le monde préalablement ouvert qui laisse de l'intramondain faire encontre. Or cette ouverture préalable, inhérente à l'être-à, du monde est co-constituée par l'affection. Le laisser-faire-encontre est primairement *circon-spect,* il ne

se réduit pas encore à un ressentir ou à un regarder. Le laisser-faire-encontre circon-spect et préoccupé présente - ainsi que nous pouvons maintenant le voir avec plus d'acuité à la lumière de l'affection - le caractère du *concernement.* Mais le concernement par l'inutilité, la résistance, la menace de l'à-portée-de-la-main n'est possible ontologiquement que pour autant que l'être-à comme tel est *d'emblée existentialement déterminé de telle manière qu'il puisse être abordé de cette* manière par de l'étant rencontrable à l'intérieur du monde. Cette abordabilité se fonde dans l'affection en laquelle elle a ouvert le monde comme - par exemple - menaçant. Seul ce qui est dans l'affection de la peur, ou de I'impavidité, peut découvrir de l'à-portée-de-lamain du monde ambiant comme menaçant. L'être-intoné de l'affection constitue existentialement l'ouverture-au-monde du *Dasein.*

Et c'est seulement parce que les «  sens » appartiennent ontologiquement à un étant qui a le mode d'être de l'être-au-monde affecté qu'ils peuvent être «  touchés » et «  avoir du sens pour... » de telle manière que ce qui touche se montre dans l'« affection »[120]*. Quelque chose comme de l'« affection sensible » ne pourrait se produire, même sous l'effet de la pression et de la résistance la plus forte, cette résistance demeurerait essentiellement recouverte si l'être-au-monde affecté ne s'était déjà assigné à une abordabilité - prédessinée par des *tonalités - par l'étant intramondain. L'affection inclut existentialement une assignation ouvrante au monde à partir duquel de l'étant abordant peut faire encontre. En fait, nous* devons, du point de vue ontologique, confier fondamentalement la découverte primaire du *monde à la «  simple tonalité ». Un pur intuitionner, quand bien même il pénétrerait* jusqu'aux veines les plus profondes de l'être d'un étant sous-la-main, serait incapable de découvrir quelque chose comme une menace.

Que la circon-spection quotidienne, sur la base de l'affection primairement ouvrante, se méprenne, qu'elle succombe largement à l'illusion, ce fait, mesuré à l'idée d'une connaissance absolue du « monde », est un □̣□□□□□. Seulement, la positivité existentiale *de* cette capacité d'illusion est radicalement méconnue par de telles valorisations ontologiquement arbitraires. Car c'est justement dans la vision inconstante, tonalement fluctuante du « monde » que l'à-portée-de-la-main se montre dans sa mondanéité spécifique, qui jamais n'est tous les

jours la même. L'avisement théorique a toujours obnubilé le monde dans l'uniformité du pur sous-la-main, uniformité au sein de laquelle, naturellement, est renfermée une nouvelle richesse de l'étant en tant que découvrable pour le déterminer pur. Et pourtant, même la □□□□□□□ la plus pure n'a pas laissé toute tonalité derrière elle*;* même à son avisement propre, le sans plus sous-la-main ne se montre en son pur aspect que lorsque, dans le séjour *calme* auprès de..., elle peut le laisser advenir à elle dans la □□□□□□□□□ et la □□□□□□□□□[121]**1**. - Cela dit, l'on ne confondra pas notre mise en lumière de la constitution ontologico-existentiale du déterminer cognitif dans l'affection de l'être-au-monde avec une tentative pour livrer ontiquement la science au e sentiment ».

Au sein de la problématique de cette recherche, il n'est pas possible d'interpréter les divers modes de l'affection et les connexions de dérivation qui les relient. Sous le titre d'affects et de sentiments, ces phénomènes sont depuis longtemps bien connus ontiquement, et ils ont toujours déjà été pris en considération par la philosophie. Ce n'est point un hasard si la première interprétation traditionnelle systématique des affects ne s'est pas déployée *dans le* cadre de la « psychologie ». *Aristote* étudie les □□□□□ au livre II de sa Rhétorique. Celle-ci doit être envisagée - à l'encontre de l'orientation traditionnelle du concept de *rhétorique sur l'idée de u discipline scolaire » - comme la première herméneutique* systématique de la quotidienneté de l'être-l'un-avec-l'autre. La publicité, en tant que mode d'être du On (cf. § 27), n'a pas seulement en général son être-intoné, mais elle a besoin de tonalité et s'y met[122]* elle-même. C'est en s'engageant dans la tonalité et à partir d'elle que l'orateur parle. Il a besoin de la compréhension des possibilités de la tonalité afin de l'éveiller et de l'infléchir comme il faut.

On connaît le développement ultérieur de l'interprétation des affects dans le stoïcisme, ainsi que la manière dont la philosophie patristique et scolastique l'a transmise aux temps modernes. On omet seulement de remarquer que l'interprétation ontologique fondamentale de l'affectif en général n'a pratiquement pas réussi à accomplir de progrès notable depuis Aristote. Au contraire : les affects et les sentiments sont intégrés à la catégorie des phénomènes psychiques, dont ils forment le plus souvent la

troisième classe après le représenter et le vouloir. lls sombrent au rang de phénomènes d'accompagnement.

C'est un mérite de la recherche phénoménologique que d'avoir procuré une vue plus dégagée sur ces phénomènes. Plus encore, *Scheler* surtout, obéissant à des suggestions *d'Augustin* et de *Pascal*[123] *1,* a infléchi cette problématique en direction des connexions de *dérivation* entre « actes représentants » et « actes d'intéressement ». Rien sûr, les fondements ontologico-existentiaux du phénomène d'acte en général n'en demeurent pas moins dans l'obscurité.

L'affection n'ouvre pas seulement le *Dasein* en son être-jeté et son assignation au monde à chaque fois déjà ouvert avec son être, elle est elle-même le mode d'être existential *où il se livre constamment au « monde » et se laisse aborder par lui de telle manière qu'il* s'écarte d'une certaine façon de lui-même. La constitution existentiale de cette esquive se manifestera plus clairement dans le phénomène de l'échéance.

L'affection est un mode existential fondamental où le *Dasein* est son Là. Elle ne caractérise pas seulement ontologiquement le *Dasein*, mais en même temps elle présente, en raison de l'ouvrir qui lui est propre, une signification méthodique fondamentale pour l'analytique existentiale. Car celle-ci, comme toute interprétation ontologique en général, ne peut pour ainsi dire ausculter en son être que de l'étant auparavant ouvert. Elle s'en tiendra donc aux possibilités insignes et décisives d'ouverture du *Dasein*, afin de recueillir d'elles la révélation de cet étant. L'interprétation phénoménologique doit nécessairement donner au *Dasein* lui-même la possibilité de l'ouvrir originaire, et le laisser pour ainsi dire s'expliciter lui-même. Cet ouvrir, elle ne fait que l'accompagner, afin de porter existentialement au concept la teneur phénoménale de ce qui est ouvert.

Dans la perspective de l'interprétation qui sera proposée ensuite d'une telle affection *fondamentale du Dasein significative du point de vue ontologico-existential, à savoir* l'angoisse (§ 40), il s'impose d'illustrer encore plus concrètement le phénomène de l'affection en élucidant d'abord le mode déterminé de la *peur. »*

### *§ 30. La peur comme mode de l'affection.*[124] *1*

Le phénomène de la peur peut être considéré de trois points de vue : nous analyserons le devant-quoi.[125]* de la peur, l'avoir-peur et le pour-quoi de la peur. Ces point de vue possibles et solidaires n'ont rien de fortuit. Avec eux, c'est la structure de l'affection en général qui vient au paraître. L'analyse sera complétée par une référence aux modifications possibles de la peur, qui concernent à chaque fois en elle divers moments structurels.

*Le devant-quoi de la peur, le « redoutable » est à chaque fois un étant faisant encontre à* l'intérieur du monde, et possédant le mode d'être de l'à-portée-de-la-main, dit sous-la-main ou de l'être-Là-avec. Notre tâche n'est point de relater ontiquement quels étants peuvent, *de diverses manières et le plus souvent, être « redoutables », mais de déterminer* phénoménalement le redoutable en son être-redoutable. Qu'est-ce qui appartient à ce redoutable comme tel qui fait encontre dans l'avoir-peur ? Le devant-quoi de la peur a le caractère de la menace. Or cela implique des aspects divers : 1. Ce qui fait encontre a le mode de tournure de l'importunité[126]*; il se montre à l'intérieur d'un complexe de tournure. 2. Cette importunité se rapporte à un orbe déterminé de l'étant qu'elle est susceptible d'atteindre; ainsi déterminée, elle-même provient d'une contrée déterminée. 3. La contrée elle-même et ce qui provient d'elle est reconnu comme quelque chose d' « inquiétant ». 4. L'importun, en tant qu'il menace, n'est pas encore dans une proximité dominable, mais il fait approche. C'est en un tel faire-approche que son importunité irradie - et en cela elle a le caractère de la menace. 5. Ce faire-approche, comme tel, est à l'intérieur de la proximité. Ce qui certes peut être au plus haut degré importun, et même se rapproche constamment, mais en demeurant dans le lointain, reste voilé en son être-redoutable. L'importun au contraire, en tant qu'il fait-approche au sein de la proximité, est menaçant, il peut frapper ou nu non. Dans le faire-approche lui-même s'accentue cette

équivoque du « il peut, et puis non, finalement il ne peut pas ». C'est redoutable, disons-nous. 6. Ce qui implique enfin que l'importun, en tant qu'il fait-approche au sein de la proximité, comporte la possibilité dévoilée de rester à l'écart et de « passer » - *ce qui, bien loin de diminuer ou d'apaiser la* peur, la configure au contraire.

*L'avoir-peur lui-même* est cette libération de la menace ainsi caractérisée qui se laisse aborder par elle. En aucun cas un mal à venir (malum *futurum),* par exemple, n'est d'abord constaté et ensuite redouté. Pas davantage l'avoir-peur ne constate-t-il tout d'abord ce qui fait-approche, mais il le découvre d'abord en son être-redoutable. Et ce n'est qu'ensuite que la peur, en l'avisant expressément, peut « tirer au clair » ce qui fait peur. La circon-spection voit le redoutable parce qu'elle est dans l'affection de la peur. L'avoir-peur comme possibilité sommeillante de l'être-au-monde affecté, la « timidité », a déjà ouvert le monde de telle manière qu'à partir de lui quelque chose comme du redoutable puisse faire-approche. Le pouvoir-faire-approche lui-même est libéré par la spatialité essentiellement existentiale de l'être-au-monde.

*Ce pour-quoi [en-vue-de-quoi*[127]**] la peur a peur, c'est l'étant même qui à peur : le Dasein.* Seul un étant pour lequel en son être il *y* va de cet être même peut prendre-peur. L'avoir-peur ouvre cet étant dans sa précarité, dans son abandon à lui-même. La peur dévoile toujours, même si c'est avec une netteté variable, le *Dasein* en l'être de son Là. Que nous puissions avoir peur pour notre maison et nos biens, cela ne constitue point une instance contre la détermination donnée à l'instant du pour-quoi de la peur. Car le *Dasein* en tant qu'être-au-monde est à chaque fois être-auprès préoccupé. De prime abord et le plus souvent, le *Dasein* est à partir de *ce* dont il se préoccupe. La mise en péril de celui-ci est menace sur l'être-auprès. La peur ouvre le plus souvent le *Dasein* selon une guise privative. Elle égare et fait « perdre la tête ». La peur referme l'être-à mis en péril lors même qu'elle le fait voir, de telle sorte que le *Dasein,* lorsque la peur a reculé, doit commencer par se retrouver.

L'avoir-peur-pour... comme prendre-peur-devant... ouvre toujours cooriginairement - privativement ou positivement - l'étant intramondain

dans sa menace et l'être-à du point de vue de son être-menacé. La peur est un mode de l'affection. »

Mais l'avoir-peur-pour peut aussi concerner les autres, et nous parlons alors en effet d'une peur de sollicitude, disant : j'ai peur pour lui.[128]**. Ce mode de l'avoir-peur n'ôte pas sa peur à l'autre. Cela est déjà exclu du simple fait que l'autre *pour* lequel nous avons peur n'a pas besoin d'avoir *peur* lui-même. Nous craignons justement le plus pour l'autre lorsqu'il ne prend par peur et se jette témérairement au devant de la menace. L'avoir-peur-pour (de sollicitude] est une guise de la co-affection avec les autres, mais il se consiste pas nécessairement à prendre-peur-avec (à partager la peur] ou les-uns-avec-les-autres (à ressentir une peur commune]. On peut avoir-peur-pour... (en-vue-de...) sans prendre-peur. Et pourtant, à y regarder de plus près, l'avoir-peur-pour... (en-vue-de...] est un prendre-peur-pour-soi.[129]*. Ce qui est alors « redouté », c'est l'être-avec avec autrui, en tant qu'il pourrait nous être arraché. Le redoutable ne se dirige pas directement sur celui qui a peur-avec. L'avoir-peur-pour [en-vue-de] se sait d'une certaine manière intouché, et pourtant il est conjointement atteint dans cette atteinte de l'être-Là-avec pour lequel il a peur. Par suite, l'avoir-peur-pour [en-vue-de) n'est point un prendre-peur atténué. Ce qui *importe ici, ce ne sont pas des degrés de « tonalités de sentiment », mais des modes* existentiaux. De même, l'avoir-peur-pour [en-vue-de] ne perd pas davantage son authenticité spécifique sous prétexte qu'il n'a pas « vraiment » peur.

Les moments constitutifs du phénomène plein de la peur peuvent varier. De là résultent des possibilités d'être diverses de l'avoir-peur. A la structure d'encontre du menaçant appartient le faire-approche au sein de la proximité. Tandis qu'un menaçant s'engage lui-même soudainement en son « certes pas encore, et pourtant à tout instant » dans l'être-au-monde préoccupé, la peur devient de *l'effroi*. Dans le menaçant, il faut par conséquent distinguer : le faire-approche prochain du menaçant et le mode d'encontre de l'approchement lui-même, la soudaineté. Le devant-quoi de l'effroi est de prime abord quelque chose de bien connu et de familier. Si en revanche le menaçant a le caractère de l'absolument non-familier, la peur devient *horreur*. Et lorsqu'enfin un menaçant fait encontre selon le caractère de l'horrible et a en même temps le caractère d'encontre de

*l'effrayant, la soudaineté, la peur devient épouvante. Nous connaissons encore d'autres* modifications de la peur sous les noms de timidité, de réserve, d'anxiété, de surprise. En tant que possibilités du se-trouver (affection), toutes ces modifications renvoient au fait que *le Darein comme être au monde est « intimidé ». Mais cette « intimidation » fondamentale* doit être comprise non dans le sens ontique d'une disposition factice, « rare », mais comme une possibilité existentiale de l'affection essentielle du *Dasein* en général, qui naturellement n'en est pas la possibilité unique.

### *§ 31. Le Da-sein comme comprendre.*

L’affection est une des structures existentiales où se tient l’être du « Là ». Or cet être, cooriginairement avec elle, est constitué par le *comprendre.* L’affection a à chaque fois sa compréhension, ne serait-ce que tandis qu’elle la réprime. Le comprendre est toujours in-toné. Si nous interprétons celui-ci comme un existential fondamental, cela signifie en même temps que ce phénomène est conçu comme un mode fondamental de *l’être* du *Dasein.* Au contraire, le « comprendre » pris au sens d’un mode cognitif possible parmi d’autres, et distingué par exemple de l’« expliquer », doit être tout comme celui-ci interprété comme un dérivé existential du comprendre primaire tel qu’il co-constitue l’être du Là en général. »

Nos recherches antérieures ont en fait déjà rencontré ce comprendre originaire, même si elles ne l’ont pas encore fait expressément entrer dans leur thème. le *Dasein* est en existant son Là, cela veut dire : le monde est « là », son DA-SEIN est l’être-à; et, de même : celui-ci est « là », à savoir comme ce en-vue-de quoi le *Dasein* est. Dans l’en-vue-de-quoi, l’être-au-monde existant est comme tel ouvert, et c’est cette ouverture qui a été nommée le comprendre[130]1. Dans le comprendre de l’en-vue-de-quoi, la significativité qui s’y fonde est conjointement ouverte. L’ouverture du comprendre concerne, en tant qu’ouverture de l’en-vue-de-quoi et de la significativité, co-originairement l’être-au-monde en sa plénitude. La significativité est ce vers quoi le monde est comme tel ouvert. En-vue-de-quoi et significativité sont ouverts dans le *Dasein*, cela veut dire : le *Dasein* est un étant pour lequel, en tant qu’être-au-monde, il y va de celui-ci même.

Dans un langage ontique, nous prenons parfois l’expression « comprendre quelque chose » au sens de : « s’entendre à quelque chose », c’est-à-dire « pouvoir y faire face », « savoir se tirer d’affaire ». Or ce qui

est ainsi « pu » ou « su » dans le comprendre en tant qu'existential, ce n'est pas un « quelque chose », c'est l'être comme exister. Le comprendre inclut existentialement le mode d'être du *Dasein* comme pouvoir-être. Le *Dasein* n'est pas un sous-la-main qui posséderait de surcroît le don de pouvoir quelque chose, mais il est primairement possibilité. Le *Dasein* est à chaque fois ce qu'il peut être et la manière même dont il est sa possibilité. L'être-possible essentiel du *Dasein* concerne les guises- plus haut *caractérisées - de la préoccupation pour le « monde », de la sollicitude envers les autres,* et, toujours déjà impliqué dans tout cela, le pouvoir-être pour lui-même, vers lui-même, en-vue-de lui-même. L'être-possible que le *Dasein* est à chaque fois existentialement se distingue aussi bien de la possibilité vide, logique que de la contingence d'un sous-la-main considéré selon que ceci ou cela peut lui « arriver ». En tant que catégorie modale de l'être-sous-la-main, la possibilité signifie ce qui n'est pas *encore* effectif et pas toujours nécessaire. Une telle possibilité caractérise le *seulement* possible. Ontologiquement, elle est inférieure à l'effectivité et à la nécessité. La possibilité comme existential, au contraire, est la déterminité ontologique positive la plus originaire et ultime du *Dasein*. De prime abord, comme l'existentialité en général, elle ne peut qu'être préparée en tant que problème. Or justement, ce qui offre le sol phénoménal sur lequel il est en général possible de l'apercevoir, c'est le comprendre comme pouvoir-être ouvrant.

La possibilité comme existential ne signifie pas le pouvoir-être flottant au sens de l'« indifférence de l'arbitre *» (libertas indifferentiae).* En tant qu'essentiellement affecté, le *Dasein* s'est à chaque fois déjà engagé dans des possibilités déterminées, en tant que le pouvoir-être qu'il *est,* il en a laissé passer, constamment il se déprend de possibilités de son être, il les prend et s'y mé-prend. Or cela signifie : le *Dasein* est un être-possible remis à lui-même, *une possibilité de part en part jetée.* Le *Dasein* est la possibilité de l'être-libre *pour* le pouvoir-être le plus propre. L'être-possible lui est à lui-même transparent selon diverses guises et divers degrés possibles.

Le comprendre est l'être d'un pouvoir-être qui n'est jamais en « reste » à titre de pas-encore-sous-la-main, mais qui, n'étant au contraire

essentiellement jamais sous-la-main, *« est »* selon l'être du *Dasein* au sens de l'existence. Le *Dasein* est en une guise telle qu'il s'est - ou ne s'est pas - à chaque fois entendu à être ainsi ou ainsi. En tant qu'il comprend ainsi, il « sait » *à quoi* s'en tenir, où il en est avec lui-même, c'est-à-dire avec son pouvoir-être. Ce « savoir » n'est pas d'abord né d'une auto-perception immanente, mais il appartient à l'être du Là, qui est essentiellement comprendre. Et c'est seulement *parce que* le *Dasein,* en comprenant, est son Là qu'il *peut* se fourvoyer et se méconnaître. Et dans la mesure où le comprendre est affecté et, comme tel, existentialement livré à l'être-jeté, le *Dasein* s'est à chaque fois déjà fourvoyé et méconnu. Dans son pouvoir-être, il est donc remis à la possibilité de se te-trouver dans ses possibilités.

*Le comprendre est l'être existential du pouvoir-être propre du Dasein lui-même, de telle sorte que cet être ouvre en lui-même e où » il en est avec lui-même. Essayons de saisir de* manière plus aigué la structure de cet existential.

En tant qu'ouvrir, le comprendre concerne toujours la constitution fondamentale totale de l'être-au-monde. En tant que pouvoir-être, l'être-à est à chaque fois pouvoir-être-au-monde. Celui-ci n'est pas seulement ouvert, en tant que monde, comme significativité possible, mais encore la libération de l'étant intramondain lui-même libère cet étant vers *ses* possibilités. L'à-portée-de-Ia-main est comme tel découvert dans son utilité, son employabi*lité,* son importunité. La totalité de tournure se dévoile comme le tout catégorial d'une *possibilité* de complexion d'étant à-portée-de-la-main. Même l'« unité » du sous-la-main en sa diversité, la nature, ne devient découvrable que sur la base de l'ouverture d'une *possibilité* à elle propre. Est-ce un hasard si la question de *l'être* de la nature vise les « conditions de sa *possibilité » ?* Or où un tel questionnement se fonde-t-il ? Face à lui, une autre question ne peut pas ne pas s'élever : *pour-quoi, en-vue-de-quoi* l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein est-il compris en son être lorsqu'il est ouvert vers ses conditions de possibilité ? Cette* compréhension, kant la présuppose peut-être à bon droit. Cependant, ce présupposé même ne saurait, à tout le moins, rester sans légitimation.

Pourquoi le comprendre, selon toutes les dimensions essentielles de ce qui peut être ouvert en lui, perce-t-il toujours jusqu'aux possibilités ? Parce que le comprendre a en lui-même la structure existentiale que nous appelons le *projet.* Il projette l'être du *Dasein* vers son en-vue-de-quoi tout aussi originairement que vers la significativité en tant que mondanéité de ce qui lui est à chaque fois monde. Le caractère de projet du comprendre constitue l'être-au-monde du point de vue de l'ouverture de son Là comme Là d'un pouvoir-être. Le projet est la constitution existentiale d'être de l'espace de jeu du pouvoir-être factice. Et en tant que jeté, le *Dasein* est jeté dans le mode d'être du projeter. Le projeter n'a rien à voir avec l'observation d'un plan conçu conformément auquel le *Dasein* aménagerait son être : au contraire, en tant que *Dasein*, il s'est à chaque fois déjà projeté et, aussi longtemps qu'il est, il est projetant. Le *Dasein* se comprend toujours déjà et toujours encore, aussi longtemps qu'il est, à partir de possibilités.

En outre, le caractère de projet du comprendre signifie que celui-ci ne saisit pas lui-même thématiquement ce vers quoi il projette - les possibilités. Une telle saisie ôte justement au projeté son caractère de possibilité, elle le ravale au rang d'une réalité donnée, visée, alors que le projet ne s'ob-jette, et ainsi ne fait *être* la possibilité comme possibilité qu'autant qu'il la jette. Le comprendre est, en tant que projeter, le mode d'être du *Dasein* où il est ses possibilités comme possibilités.

Sur le fondement du mode d'être qui est constitué par l'existential du projet, le *Dasein* est constamment « plus » qu'il n'est factuellement, à supposer que l'on veuille et que l'on puisse l'enregistrer en sa réalité en tant qu'étant sous-la-main. En revanche, il n'est jamais plus qu'il n'est facticement, parce que le pouvoir-être appartient essentiellement à sa facticité. Mais le *Dasein,* en tant qu'être-possible, n'est jamais non plus moins, s'il est vrai qu'il *est* existentialement ce qu'il n'est pas *encore* en son pouvoir-être. Et c'est seulement parce que l'être du Là reçoit sa constitution du comprendre et de son caractère de projet, parce qu'il *est* ce qu'il sera ou ne sera pas, qu'il peut se dire à lui-même compréhensivement : « Deviens ce que tu es ! »

Le projet concerne toujours la pleine ouverture de l'être-au-monde; le comprendre, en tant que pouvoir-être, a lui-même des possibilités qui sont pré-dessinées par l'orbe de ce qui est essentiellement ouvrable en lui. Le comprendre *peut* se placer primairement dans l'ouverture du monde, c'est-à-dire que le *Dasein* peut de prime abord et le plus souvent se comprendre à partir de son monde. A moins que le comprendre ne se jette primairement dans le en-vue-de-quoi, autrement dit que le *Dasein* n'existe en tant que lui-même. Le comprendre est soit authentique - jaillissant du Soi-même propre comme tel - soit inauthentique. Le préfixe « in- » ne signifie pas que le *Dasein* se détache de son Soi-même et comprenne « seulement » le monde. Le monde appartient à son être-Soi-même en tant qu'être-au-monde. D'autre part, le comprendre authentique aussi bien qu'inauthentique *peuvent* derechef être véridiques nu fallacieux. Le comprendre, en tant que pouvoir-être, est radicalement transi de possibilité. Mais se transporter dans l'une de ces possibilités fondamentales du comprendre ne signifie *pas* dépouiller l'autre. *Comme le comprendre concerne bien plutôt à chaque fois la pleine ouverture du Dasein comme être-au-monde, le fait de se transporter, pour le comprendre, est une modification existentiale du projet* en son *tout.* Dans le comprendre du monde, l'être-à est toujours co-compris, et le comprendre de l'existence comme telle est toujours un comprendre du monde.

Le *Dasein,* en tant que factice, a à chaque fois déjà transporté son pouvoir-être dans une possibilité du comprendre.

Le comprendre, en son caractère de projet, constitue existentialement ce que nous appelons la *vue* du *Dasein.* Cette vue existentialement coprésente à l'ouverture du Là, le *Dasein* l'est cooriginairement selon les guises fondamentales de son être qu'on a caractérisées, c'est-à-dire la circon-spection de la préoccupation, l'égard de la sollicitude, et il l'est en tant que vue sur l'être même en-vue-de-quoi le *Dasein* est chaque fois comme il est[131]*. La vue qui se rapporte primairement et en totalité à l'existence, nous l'appelons la *translucidité.* Nous choisissons ce terme pour désigner la « connaissance de soi » bien comprise, c'est-à-dire pour indiquer qu'il ne s'agit pas dans celle-ci d'une détection et d'une

contemplation perceptives d'un point fixe du Soi-même, mais d'une saisie compréhensive de l'ouverture pleine de l'être-au-monde *à travers* ses moments constitutifs essentiels. L'existant ne « se » voit que pour autant qu'il est devenu pour soi cooriginairement translucide dans son être auprès du monde et dans l'être-avec autrui comme moments constitutifs de son existence.

Inversement, l'opacité du *Dasein* ne s'enracine pas uniquement ni primairement dans des auto-illusions " égocentriques », mais tout aussi bien dans la méconnaissance du monde.

L'expression « vue » doit naturellement être préservée d'un contresens. Elle caractérise l'être-éclairci comme quoi nous avions caractérisé l'ouverture du Là. Non seulement ce « voir » ne désigne pas la perception par les yeux du corps, mais encore il n'a rien à voir avec le pur accueil non-sensible d'un sous-la-main en son être-sous-la-main. Seule importe à la signification existentiale de la vue cette propriété spécifique du voir : il laisse faire encontre en lui-même à découvert l'étant qui lui est accessible. Ce que fait évidemment chaque «  sens » à l'intérieur de son domaine natif de découverte. D'ailleurs, la tradition de la philosophie, depuis son début, est primairement orientée sur le " voir » comme mode d'accès à l'étant *et à l'être.* Afin de maintenir la connexion avec elle, on peut formaliser les concepts de vue et de voir de manière à les prendre comme des termes universels caractérisant tout accès - en tant qu'accès en général - à l'étant et à l'être.

Montrer que toute vue se fonde primairement dans le comprendre - la circon-spection de la préoccupation est le comprendre comme *entente* - revient à enlever au pur intuitionner sa primauté, laquelle correspond noétiquement à la primauté ontologique traditionnelle du sous-la-main. « Intuition » et «  pensée » sont déjà toutes deux des dérivés lointains du comprendre. Même la «  vision des essences » phénoménologique se fonde dans le comprendre existential. Sur un tel mode de vision, il n'est possible de trancher qu'à condition que soient conquis les concepts explicites de l'être et de la structure d'être où seulement des phénomènes peuvent revêtir leur sens phénoménologique.

L'ouverture du Là dans le comprendre est elle-même une guise du pouvoir-être du *Dasein.* Dans l'être-projeté de son être vers le en-vue-de-quoi et, indissociablement, vers la significativité (monde), est incluse une ouverture de l'être en général. Dans le projeter vers des possibilités, la compréhension de l'être est déjà anticipée. L'être est compris dans le projet, non pas conçu ontologiquement. L'étant qui a le mode d'être du projet essentiel de l'être-au-monde a pour constituant de son être la compréhension d'être. Ce qui avait auparavant[132][1] (1) été établi dogmatiquement reçoit maintenant sa mise en lumière à partir de la constitution de l'être où le *Dasein* comme comprendre est son Là. Un éclaircissement satisfaisant, et conforme aux limites de toute la présente recherche, du sens existential de cette compréhension d'être ne pourra être atteint que sur la base de l'interprétation temporale de l'être.

Affection et comprendre caractérisent, en tant qu'existentiaux, l'ouverture originaire de l'être-au-monde. Selon la guise de l'être-intoné, le *Dasein* « voit » des possibilités à partir desquelles il est. C'est dans l'ouvrir projetant de telles possibilités qu'il est à chaque fois déjà intoné. Le projet du pouvoir-être le plus propre est remis au fait de l'être-jeté dans le Là. Une telle explication de la constitution existentiale de l'être du Là au sens du projet jeté ne contribue-t-elle pas à rendre l'être du *Dasein* énigmatique ? Assurément. Mais nous sommes tenus de laisser ressortir en sa plénitude le caractère énigmatique de cet être, ne serait-ce que pour pouvoir échouer comme il faut à le « résoudre », et réussir à poser à neuf la question de l'être de l'être-au-monde jeté-projetant.

Il est besoin, pour porter d'abord correctement sous le regard ne serait-ce que le mode d'être quotidien du comprendre affecté et de l'ouverture pleine du Là, d'une élaboration concrète de ces existentiaux.

### *§ 32. Comprendre et explicitation.*

En tant que comprendre, le *Dasein* projette son être vers des possibilités. Cet *être* compréhensif *pour des possibilités* est lui-même, par le rejaillissement de celle-ci en tant qu'ouvertes vers le *Dasein,* un pouvoir-être. Le projeter du comprendre a la possibilité propre de se configurer. Cette configuration du comprendre, nous la nommons l'explicitation. En elle, le comprendre s'approprie compréhensivement ce qu'il comprend. Dans l'explicitation, le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais lui-même. L'explicitation se fonde existentialement dans le comprendre, celui-ci ne naît pas de celle-là. L'explicitation n'est pas la prise de connaissance du compris, mais l'élaboration des possibilités projetées dans le comprendre. Conformément à l'orientation de ces analyses préparatoires du *Dasein* quotidien, nous examinerons le phénomène de l'explicitation d'après le comprendre du monde, c'est-à-dire d'après le comprendre inauthentique, mais envisagé sur le mode de sa véridicité.

A partir de la significativité ouverte dans la compréhension du monde, l'être préoccupé auprès de l'à-portée-de-la-main se donne à comprendre ce dont il peut à chaque fois retourner avec ce qui lui fait encontre. La circon-spection découvre, ce qui vent dire que le - monde » déjà compris est explicité. L'à-portée-de-la-main vient *expressément à la* vue compréhensive. Accommoder, préparer, réparer, améliorer, compléter, tout cela s'accomplit en ex-plicitant en son pour... l'à-portée-de-la-main découvert par la circon-spection, et en s'en préoccupant conformément à cet être-ex-plicité devenu visible. L'étant ex-plicité comme tel par la circon-spection en son pour..., *expressément* compris, a la structure du *quelque chose comme quelque chose. A la question circon-specte : qu'est cet à-portée-de-la*main déterminé ?, la réponse explicitante correspondante est : il est pour... L'indication du pour... n'est pas simplement la nomination de quelque chose, mais le nommé est compris

*comme* ce *comme* quoi ce qui est en question doit être pris. Ce qui est ouvert dans le *comprendre, ce qui est compris est toujours déjà accessible de telle manière qu'en lui son* « comme quoi » puisse être expressément dégagé. Le « comme » constitue la structure de l'expressivité de ce qui est compris; il constitue l'explicitation. L'usage circon-spectexplicitatif de l'à-portée-de-la-main intramondain, qui « voit » celui-ci *comme* table, porte, voiture, pont, n'a pas nécessairement besoin d'ex-pliciter déjà dans un *énoncé* déterminant l'étant ainsi explicité par la circon-spection. loue voir pur et simple anté-prédicatif de l'à-portée-de-la-main est déjà en lui-même compréhensif-explicitatif. Mais, dira-t-on, n'est-ce pas le défaut de ce « comme » qui constitue la « pureté » d'un pur accueil de quelque chose ? En réalité, le voir de cette vue est à chaque fois déjà compréhensifexplicitatif. Il abrite en soi l'expressivité des rapports de renvoi (du pour...) qui appartiennent à la totalité de tournure à partir de laquelle l'étant purement et simplement rencontré est compris. L'articulation du compris dans l'approchement explicitatif de l'étant au fil conducteur du « quelque chose comme quelque chose » est *antérieure* à l'énoncé thématique sur lui. Bien loin de ne surgit qu'en celui-ci, le « comme » est seulement pour la première fois ex-primé, ce qui n'est possible que pour autant qu'il est déjà là en tant qu'ex-primable. Que l'expressivité d'un énoncé puisse faire défaut dans l'avisement pur et simple, cela n'autorise pas à dénier à ce pur et simple voir toute explicitation articulante, donc la structure du « comme ». Le voir pur et simple des choses les plus proches dans l'avoir affaire avec... inclut si originairement la structure d'explicitation que la saisie de quelque chose *comme-libre,* pour ainsi dire, a justement besoin d'une certaine inversion de sens. Dans le pur regard qui fixe, l'avoir-devant-soi-sans-plus-quelque-chose est présent, en *tant que ne-plus-comprendre*[133]*. Cette saisie-comme-libre est une privation du voir *purement et simplement* compréhensif, elle n'est pas plus originaire que lui, mais en dérive. Le fait ontique que le - comme » ne soit pas exprimé ne doit pas conduire à le méconnaître en tant que constitution existentiale apriorique du comprendre.

Mais si tout percevoir d'un outil à-portée-de-la-main est déjà compréhensif-explicitatif, s'il laisse de manière circon-specte quelque chose faire encontre comme quelque chose, cela ne veut-il pas dire

justement qu'est d'abord expérimenté un pur sous-la-main, qui n'est appréhendé qu'ensuite *comme* porte ou *comme* maison ? Mais voir les choses ainsi serait prendre à contresens la fonction spécifique d'ouverture de l'explicitation. Car elle ne jette pas, pour ainsi dire, une « signification » sur la nudité du sous-la-main, elle n'y accole pas une valeur : au contraire, avec l'étant rencontré à l'intérieur du monde comme tel, il retourne à chaque fois de..., et c'est cette tournure, ouverte dans la compréhension du monde, qui est ex-plicitée par l'explicitation.

De l'à-portée-de-la-main est toujours déjà compris à partir de la totalité de tournure. Celle-ci n'a pas besoin d'être saisie par une explicitation thématique. Même lorsqu'elle a traversé une telle explicitation, elle s'en retourne vers la compréhension non expresse. Et c'est justement dans cette modalité qu'elle est le fondement essentiel de l'explicitation quotidienne, circon-specte. Celle-ci se fonde à chaque fois dans une *pré-acquisition.* En tant qu'appropriation compréhensive, elle se meut dans l'être compréhensif pour une totalité de tournure déjà comprise. L'appropriation de l'étant compris, mais encore enveloppé, accomplit toujours le dévoilement sous la direction d'une visée qui fixe ce par rapport à quoi le compris doit être explicité. L'explicitation se fonde toujours dans une pré-vision, qui « prépare » à une explicitabilité déterminée ce qui a été pré-acquis. Et ce qui est tenu dans une pré-acquisition et avisé avec « pré-voyance » devient concevable par l'explicitation. L'explicitation peut puiser dans l'étant à expliciter lui-même la conceptualité qui lui appartient, ou au contraire le plier à des concepts auquel cet étant répugne en son mode d'être. Mais quoi qu'il en soit, l'explicitation s'est à chaque fois déjà décidée, définitivement ou avec réserve, pour une conceptualité déterminée; elle se fonde dans une *anti-cipation.*

L'explicitation de quelque chose comme quelque chose est essentiellement fondée par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation. L'explicitation n'est jamais une saisie sans présupposé de quelque chose de prédonné. Même si cette concrétion particulière de l'explicitation qu'est l'interprétation exacte des textes invoque volontiers ce qu'elle a « sous les yeux », la véritable « donnée première » n'est en

réalité rien d'autre que l'opinion pré-conçue « évidente » et non discutée de l'interprète, opinion nécessairement présente au point de départ de toute interprétation comme ce qui est préalablement « posé », autrement dit prédonné dans une pré-acquisition, une pré-vision et une anti-cipation, dès lors qu'on entreprend en général d'interpréter.

Mais comment faut-il concevoir le caractère de ce « préalable » ? Suffit-il de parler formellement d'« a priori » ? Pourquoi cette structure s'attache-t-elle au comprendre que nous avons manifesté comme un existential fondamental du *Dasein* ? Et comment la structure de « comme », qui échoit à l'explicité comme tel, se rapporte-t-elle à elle ? De *toute évidence, il est exclu de dissoudre le phénomène en « parcelles a. Mais cela revient-il à* en exclure aussi toute analytique originaire ? Devons-nous nous borner à accueillir de tels phénomènes en les considérant comme des « faits derniers » ? Mais même dans ce cas, la question demeurerait de savoir : pourquoi ? Ou bien la structure de préalable du comprendre et la structure de « comme » de l'explicitation manifestent-elles une connexion ontologico-existentiale avec le phénomène du projet ? Et celui-ci même renvoie-t-il à une constitution originaire d'être du *Dasein ?*

Avant de répondre à ces questions - ce à quoi notre équipement actuel ne saurait suffire -, il convient de rechercher si ce que nous avons rendu visible comme structure de préalable du comprendre et comme structure de « comme » de l'explicitation ne représente pas déjà par soi-même un phénomène unitaire, dont il est certes fait copieusement usage dans la problématique philosophique, mais sans qu'une explicitation ontologique originaire corresponde jamais à cet outil si universel.

Dans le projet du comprendre, de l'étant est ouvert en sa possibilité. Le caractère de possibilité correspond à chaque fois au mode d'être de l'étant compris. L'étant intramondain en général est projeté vers le monde, c'est-à-dire vers un tout de significativité, dans les rapports de renvoi de laquelle la préoccupation comme être-au-monde s'est d'entrée de jeu fixée. Lorsque de l'étant intramondain est découvert avec l'être du *Dasein*, autrement dit lorsqu'il est venu à compréhension, nous disons qu'il a du sens. Cependant, ce qui est compris, ce n'est pas en toute rigueur le sens,

mais l'étant-ou l'être. Le sens est ce en quoi la compréhensibilité de quelque chose se tient. Ce qui est articulable dans l'ouvrir compréhensif. nous l'appelons le sens. Le *concept de* sens embrasse la structure formelle de ce qui appartient nécessairement à ce que l'explicitation compréhensive articule. *Le sens est le vers-quoi, tel que structuré par la pré-acquisition, la pré-vision* et l'anti-cipation, *du projet d partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose. Dans la mesure* où comprendre et explicitation forment la constitution existentiale de l'être du Là, le sens doit être conçu comme la structure formelle-existentiale de l'ouverture qui appartient au comprendre. Le sens est un existential du *Dasein*, non pas une propriété qui s'attache à l'étant, est « derrière » lui ou flotte quelque part comme « règne intermédiaire ». De sens, *le Dasein n'en n a „ que pour autant que l'ouverture de l'être-au-monde est « remplissable »* par l'étant découvrable en elle. *Seul le Dasein*, par suite, *peut être sensé ou* in-sensé. Ce qui veut dire que son être propre et l'étant ouvert avec lui peut être approprié dans la compréhension ou rester interdit à l'in-compréhension.

Si l'on maintient cette interprétation fondamentalement ontologico-existentiale du concept de « sens », alors il faut que tout étant qui n'a pas le mode d'être du *Dasein* soit conçu comme *non-sensé,* comme essentiellement exempt de sens. « Non-sensé », ce terme *ne signifie pas ici une valorisation, il exprime une détermination ontologique. Et seul le non-sensé peut être d contre-sens (absurde).* Le sous-la-main, en tant qu'il fait encontre dans le *Dasein,* peut pour ainsi dire courir sus son être - ainsi par exemple d'événements naturels soudains et dévastateurs.

De même, lorsque nous nous enquérons du sens de l'être, cette recherche n'a rien d'abstrus, elle ne forge pas quelque chose qui se tiendrait derrière l'être, mais elle le questionne lui-même, pour autant qu'il se tient engagé dans la compréhensivité du *Dasein.* Le sens de l'être ne peut jamais être mis en opposition à l'étant ou à l'être comme « fond » portant de l'étant, car le « fond » n'est lui-même accessible que comme sens, celui-ci serait-il même l'abîme de l'absence de sens.

Le comprendre, comme ouverture du Là. concerne toujours le tout de l'être-au-monde. En tout comprendre du monde, l'existence est co-

comprise, et inversement. En outre, toute explicitation se tient dans la structure de préalable qu'on a caractérisée. Toute explicitation qui doit contribuer à de la compréhension doit avoir déjà compris ce qui est à expliciter. On n'a jamais manqué de remarquer ce fait, ne serait-ce que dans le domaine des guises dérivées du comprendre et de l'explicitation, c'est-à-dire de l'interprétation philologique. Celle-ci appartient à la sphère de la connaissance scientifique. Une telle connaissance exige la rigueur de la légitimation fondatrice. La preuve scientifique n'a pas le droit de présupposer déjà ce que sa tâche est de fonder. Mais si l'explicitation doit à chaque fois déjà nécessairement se mouvoir dans le compris et se nourrir de lui, comment pourrait-elle produire des résultats scientifiques sans se mouvoir en cercle, surtout si la compréhension présupposée se meut de surcroît au sein de la connaissance commune des hommes et du monde ? Or le *cercle,* suivant les règles les plus élémentaires de la logique, est *circulus vitiosus.* Du coup, le travail de l'explicitation historique se trouvera *a priori* proscrit du domaine de la connaissance rigoureuse. Comme on n'arrive pas à se débarrasser de ce fait du cercle dans le comprendre, force est à la science historique de se contenter de possibilités de connaissance moins rigoureuses. On lui permet sans doute, dans une certaine mesure, de compenser ce défaut en invoquant la « signification spirituelle » de ses « objets ». Mais l'idéal serait naturellement, de l'avis même de l'historien, que le cercle pût être évité et que naquît l'espoir de créer une bonne fois une histoire aussi indépendante du point de vue de l'observateur que l'est - soi-disant - la connaissance de la nature.

*Et pourtant, voir dans ce cercle un cercle vicieux et chercher les moyens de l'éviter, ou même simplement l'« éprouver » comme une imperfection inévitable, cela signifie mécomprendre radicalement le comprendre. Ce* dont il y va, ce n'est point d'ajuster le comprendre et l'explicitation à un idéal de connaissance qui n'est lui-même qu'une forme déchue du comprendre - celle qui préside à la tâche légitime de saisir le sous-la-main dans l'incompréhensibilité qui lui est essentielle. Le remplissement des conditions fondamentales d'un expliciter possible consiste bien plutôt à ne pas méconnaître celui-ci en ses conditions essentielles d'accomplissement. Ce qui est décisif, ce n'est pas de sortir

du cercle, c'est de s'y engager convenablement. Ce cercle du comprendre n'est point un cercle où se meut un mode quelconque de connaissance, mais il est l'expression de la *structure* existentiale de *préalable* du *Dasein* lui-même. Rien ne justifie de ravaler le cercle au rang de cercle vicieux, serait-il même toléré comme tel. En lui s'abrite une possibilité positive du connaître le plus originaire, qui bien entendu n'est saisie comme il faut qu'à condition que l'explicitation ait compris que sa tâche première, constante et ultime reste non pas de se laisser pré-donner la pré-acquisition, la prévision et l'anti-cipation par des « intuitions » ou des concepts populaires, mais, en les élaborant, d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes. Parce que le comprendre, en son sens existential, est le pouvoir-être du *Dasein* lui-même, les présuppositions ontologiques de la connaissance historique excèdent fondamentalement l'idée de rigueur des sciences les plus exactes. La mathématique n'est pas plus rigoureuse que l'histoire, elle est seulement plus étroite quant à la sphère des fondements existentiaux dont elle relève.

Le « cercle » dans le comprendre appartient à la structure du sens, phénomène qui est enraciné dans la constitution existentiale du *Dasein,* dans le comprendre explicitatif. L'étant pour lequel, en tant qu'être-au-monde, il y va de son être même, a une structure ontologique circulaire. Toutefois, si l'on songe que le « cercle » appartient ontologiquement à un mode d'être de l'être-sous-la-main (à la réalité subsistante), on devra en général éviter de caractériser ontologiquement par un tel phénomène quelque chose comme le *Dasein.*

## *§ 33. L’énoncé comme mode second de l’explicitation.*

Toute explicitation se fonde dans la compréhension. Ce qui est articulé dans l’explicitation et prédessiné en général dans le comprendre comme articulable, c’est le sens. Or dans la mesure où l’énoncé (le « jugement ») se fonde dans le comprendre et représente une forme dérivée d’accomplissement de l’explicitation, il *« a » aussi* un sens. Ce sens, néanmoins, ne saurait être défini comme quelque chose qui surviendrait « dans » le jugement, à côté de l’acte de porter ce jugement. L’analyse expresse de l’énoncé, poursuit, dans le présent contexte, plusieurs buts.

En premier lieu, il est possible d’illustrer à partir de l’énoncé la guise en laquelle la structure du « comme » qui est constitutive du comprendre et de l’explicitation peut être modifiée. Le comprendre et l’explicitation n’en ressortiront que mieux. Ensuite, l’analyse de l’énoncé occupe à l’intérieur de la problématique fondamental-ontologique une place privilégiée, s’il est vrai que, dans les commencements décisifs de l’ontologie grecque, le □□□□̣« *a fonctionné comme unique fil conducteur pour accéder au proprement étant et pour* en déterminer l’être. Enfin, l’énoncé vaut depuis longtemps comme « lieu » primaire et véritable de la *vérité.* Ce phénomène est si étroitement solidaire du problème de l’être que la présente recherche, dans sa démarche ultérieure, rencontrera nécessairement le problème de la vérité, ce qui n’empêche d’ailleurs qu’elle ne se tienne d’ores et déjà, quoiqu’implicitement, dans sa dimension. L’analyse de l’énoncé doit donc contribuer à préparer cette problématique.

Dans ce qui suit, nous assignons au titre *d’énoncé* trois significations qui, puisées dans le phénomène même ainsi désigné, sont interdépendantes et délimitent en leur unité la structure pleine de l’énoncé.

*1. Énoncé* signifie primairement mise en *évidence.* Nous maintenons ainsi le sens originaire du □□□□̣comme □□□□□□□□□□̣ *:* faire voir l’étant à partir de lui-même. Dans l’énoncé : « le marteau est trop lourd », ce qui est découvert pour la vue n’est pas un « sens », mais un étant dans la guise de son être-à-portée-de-la-main. Même lorsque l’étant ne se trouve pas dans une proximité saisissable et « visible », la mise en évidence vise l’étant lui-même et non pas par exemple une simple représentation de lui, qu’elle soit prise au sens d’un « simple représenté » ou au sens d’un état psychique de celui qui énonce, de son acte de représentation de cet étant.

2. Énoncé signifie autant que *prédication.* Un « prédicat » est « énoncé » d’un « sujet », celui-ci est *déterminé* par celui-là. La chose énoncée, dans cette signification de l’énoncé, n’est pas par exemple le prédicat, mais « le marteau lui-même ». Quant à l’énonçant, c’est-à-dire au déterminant, il se trouve au contraire dans le « trop lourd ». Le contenu énoncé selon le second sens de l’énoncé, le déterminé comme tel, a subi, par rapport au contenu énoncé selon la première signification, une restriction. Toute prédication n’est ce qu’elle est qu’en tant que mise en évidence. La deuxième signification de l’énoncé a son fondement dans la première. Les membres de l’articulation prédicatricesujet, prédicat - prennent naissance à l’intérieur de la mise en évidence. Le déterminer ne découvre pas pour la première fois, mais, en tant que mode de la mise en évidence, il *restreint* justement d’abord le voir à ce qui se montre (le marteau) comme tel, afin de rendre *expressément* manifeste, par la *restriction* expresse du regard. le manifeste en sa déterminité. Par rapport à ce qui est déjà manifeste - au marteau trop lourd -, le déterminer commence par faire un pas en arrière; la « position du sujet » réduit l’étant à « ce marteau, là » afin de faire voir, par la suppression de cette réduction, le manifeste en sa déterminité déterminable. Position du sujet, position du prédicat sont - tout comme leur ap-position de part en part « apophantiques » au sens le plus strict du mot. »

3. Énoncé signifie *communication,* prononcement. En tant que tel, il a un rapport direct à l’énoncé au premier et au deuxième sens. Il est un faire-voir-avec de ce qui est mis en évidence selon la guise du déterminer.

Ce faire-voir-avec partage l'étant mis en évidence en sa déterminité avec les autres. Ce qui est " partagé », c'est *l'être* - voyant en commun*pour* le mis en évidence, un tel être pour... lui devant être pensé être-au-monde - *à ce* monde à partir duquel le mis en évidence fait encontre. A l'énoncé comme communication ainsi comprise existentialement appartient l'être-ex-primé. Le contenu énoncé en tant que communiqué peut être « partagé » avec l'énonçant par les autres, sans que ceux-ci aient eux même dans une proximité saisissable et visible l'étant mis en évidence et déterminé. Le contenu énoncé peut être « re-dit ». Le cercle de cette vision communicative s'élargit. Mais en même temps, il se peut que l'étant mis en évidence, en étant ainsi re-dit, soit justement à nouveau voilé, quand bien même ce savoir et ce connaitre qui proviennent ainsi d'un ouï-dire visent encore et toujours l'étant lui-même et ne se contentent pas d'« affirmer » à son propos un « sens passant pour valable ». Même le ouï-dire est un être-au-monde et un être pour... ce qui est ouï.

La théorie du « jugement » qui s'oriente aujourd'hui de manière prépondérante sur le *phénomène de la « validité » n'appelle pas ici de discussion détaillée. Qu'il nous suffise de* souligner le caractère hautement problématique de ce phénomène de la « validité », qu'il est courant depuis *Lotze* de présenter comme un « phénomène originaire » irréductible. En fait, il ne doit de jouer un si grand rôle qu'à son obscurité ontologique, la « problématique » qui s'est développée autour de cette idole verbale n'étant guère plus claire. La validité, en effet, désigne d'une part la *« forme » d'effectivité* qui revient à la teneur du jugement pour autant qu'elle subsiste immuable par opposition au processus « psychique », donc muable, de la judication. Si l'on considère l'état de la question de l'être tel qu'il a été caractérisé dans l'introduction à ce livre, on ne s'attendra guère à voir la « validité » en tant qu'« être idéal » briller d'une clarté ontologique particulière. D'autre part, la validité désigne en même temps la validité du sens judicatif valide de l'« objet *» visé* dans le jugement, et rejoint ainsi le sens *de « validité objective » et d'objectivité en général. Enfin, ce sens qui " vaut » ainsi de l'étant et qui vaut en* lui-même *« intemporellement » « vaut » une fois encore au* sens d'un *valoir pour* tout sujet jugeant rationnellement. La validité signifie donc maintenant le *caractère obligatoire,* l'« universalité ». Que l'on professe

en plus une théorie «  critique » de la connaissance, suivant laquelle le sujet ne «  déborde » pas «  véritablement » jusqu’à l’objet, et alors la validité prise au sens de validité d’objet, d’objectivité se trouvera fondée sur la réalité valide du sens vrai (!). Ces trois significations du « valoir" - manière d’être de l’idéal, objectivité, force obligatoire - ne sont pas seulement opaques en elles-mêmes, mais encore elles ne cessent d’aggraver mutuellement leur confusion. La prudence méthodique exige par conséquent de s’abstenir de prendre ce genre de concepts miroitants pour fil conducteur d’une interprétation. Bien loin de restreindre d’abord le concept de sens à la signification de «  teneur du jugement », nous le comprenons comme le phénomène existential - plus haut caractérisé - où devient en général visible la structure formelle de l’étant ouvrable dans le comprendre et articulable dans l’explicitation.

Si nous rassemblons, dans un regard unitaire sur la plénitude du phénomène, les trois sens analysés de l’«  énoncé », sa définition sera donc celle-ci : une mise *en évidence* communicativement *déterminante.* La question reste seulement de savoir de quel droit nous prenons en général l’énoncé pour un mode de l’explicitation. S’il est quelque chose de tel, il faut que les structures essentielles de l’explicitation réapparaissent en lui. La mise en évidence de l’énoncé s’accomplit sur la base de l’étant déjà ouvert -ou circon-spectivement découvert - dans le comprendre. L’énoncé n’est pas un comportement flottant en l’air qui pourrait de lui-même et primairement ouvrir de l’étant en général, mais il se tient toujours déjà sur la base de l’être-au-monde. Ce qui a été montré antérieurement[134]1 (1) au sujet de la connaissance du monde ne vaut pas moins de l’énoncé. Il a besoin d’une pré-acquisition d’un étant en général ouvert, qu’il met en évidence selon la guise du déterminer. En outre, l’attitude déterminatrice implique déjà une prise de perspective orientée sur l’étant à énoncer. Ce vers quoi l’étant prédonné est avisé reçoit dans l’accomplissement de la détermination la fonction de déterminant. L’énoncé a besoin d’une pré-vision, où le prédicat à dégager et à assigner est lui-même pour ainsi dire réveillé de son inclusion tacite dans l’étant lui-même. Enfin, à l’énoncé comme communication déterminante appartient à chaque fois une articulation significative de l’étant mis en évidence, l’énoncé se meut dans une conceptualité déterminée; le marteau est lourd, la gravité advient au marteau, le marteau a la propriété de la gravité. Le plus souvent, l’anti-

cipation toujours déjà impliquée elle aussi dans l'énoncer ne s'impose pas, parce que la langue abrite à chaque fois déjà en soi une conceptualité élaborée. L'énoncé, comme l'explicitation en général, a nécessairement ses fondements existentiaux dans la pré-acquisition, la pré-vision et l'anticipation.

Mais en quel sens est-il un mode *second* de l'explicitation ? Qu'est-ce qui s'est modifié en celle-ci ? Il nous est possible de mettre en évidence cette modification si nous nous en tenons à ces cas limite d'énoncés qui fonctionnent en logique comme cas normaux et comme exemples des phénomènes les «  plus simples » d'énonciation. Ce que la logique prend pour son thème avec la proposition énonciative catégorique, par exemple : «  le marteau est lourd », elle l'a toujours déjà compris, avant tout analyse, dans un sens logique. Inconsidérément, ceci : la chose-marteau a la propriété de la gravité, est présupposé à titre de «  sens » de la proposition. Mais dans la circon-spection préoccupée, il n'y a jamais « de prime abord» de tels énoncés, ce qui n'empêche cependant qu'elle a ses guises spécifiques d'explicitation, qui, par rapport au «  jugement théorique » cité, peuvent être ainsi exprimées : «  le marteau est trop lourd ! », ou mieux encore : «  trop lourd ! », «  l'autre marteau ! ». L'accomplissement originaire de l'explicitation ne réside pas dans une proposition énonciative théorique, mais dans la mise à l'écart ou le remplacement circon-spect et préoccupé de l'outil de travail inapproprié, sans qu'il y ait pour cela à «  perdre un mot ». Du défaut de mots, il ne faut pas conclure au défaut de l'explicitation. Par ailleurs, l'explicitation circon-spectivement *ex-primée* n'est pas nécessairement déjà un énoncé au sens qu'on a indiqué. *Par quelles modifications ontologico-existentiales l'énoncé jaillit-il* donc *de l'explicitation circon-specte ?*

L'étant tenu dans la pré-acquisition, le marteau par exemple, est de prime abord à-portée-de-la-main comme outil. Que cet étant devienne «  objet » d'un énoncé, et alors s'accomplit d'entrée de jeu, avec la production de cet énoncé, un virage dans la pré-acquisition. Le *avec-quoi à-portée-de-la-main* de l'avoir-affaire-à..., de l'exécution, devient le *« ce-sur-quoi »* de l'énoncé qui met 'au jour. La pré-vision vise un sous-la-main dans l'à-portée-de-la-main. *Par* l'a-vis et *pour* lui, l'à-portée-de-la-main devient voilé en tant que tel. A l'intérieur de cette découverte d'être-sous-

la-main qui recouvre l’être-à-portéede-la-main, le sous-la-main faisant encontre est déterminé en son être-ainsi-ou-ainsi-sous-lamain. Maintenant seulement s’ouvre l’accès à quelque chose comme des *propriétés.* Le « quoi » comme quoi l’énoncé détermine le sous-la-main est puisé *à partir du* sous-la-main comme tel. La structure de «  comme » de l’explicitation a subi une modification. Le «  comme », dans sa fonction d’appropriation du compris, ne déborde plus dans une totalité de tournure. Par rapport à ses possibilités d’articulation de rapport de renvois, il est coupé de la significativité où se constitue la mondanéité ambiante. Le «  comme » est ramené au niveau uniforme du sans-plus-sous-la-main. Il se dégrade en la structure d’un simple-faire-voir déterminant d’étant sous-la-main. Ce nivellement du .« comme » originaire de l’explicitation circon-specte en « comme » de la détermination d’être-sous-la-main est la prérogative de l’énoncé. Ainsi seulement obtient-il de pouvoir mettre en lumière de manière purement a-visante.

Ainsi, l’énoncé ne peut renier son origine à partir de l’explication compréhensive. Le «  comme » originaire de l’explication qui comprend de manière circon-specte (□□□□□□□□□□), nous l’appelons le « comme » existential-herméneutique par opposition au «  comme » *apophantique* de l’énoncé.

Entre l’explication encore totalement enveloppée dans le comprendre préoccupé et l’extrême opposé d’un énoncé théorique sur du sous-la-main, il existe bien des degrés intermédiaires. Énoncés sur des événements du monde ambiant, descriptions de l’à-portée-de-la-main, "rapports sur une situation », enregistrement et fixation d’un « état de fait », analyse de données, récit d’incidents...: autant de « propositions » qui ne sauraient être réduites qu’au prix d’une perversion essentielle de leur sens à des propositions énonciatives théoriques. Comme celles-ci mêmes, elles prennent leur «  origine » dans l’explicitation circon-specte.

Au fur et à mesure des progrès de la connaissance de la structure du □□□□□̣, il était inévitable que ce phénomène du «  comme » apophantique, sous une forme ou sous une autre, fût pris en considération. La manière dont il a été d’abord pris en vue n’a rien de fortuit, et elle n’a

pas manqué non plus d'exercer ses effets sur l'histoire postérieure de la logique. »

Pour la considération philosophique, le □□□□□̣ est lui-même un étant, et même, conformément à l'orientation de l'ontologie antique, un étant sous-la-main. Les mots et la suite de mots où il se trouve son expression sont de prime abord sous-la-main, c'est-à-dire trouvables comme des choses. Cette première recherche de la structure du □□□□□̣ainsi considéré comme sous-la-main rencontre un *être-ensemble-sous-la-main* d'une pluralité de mots. Qu'est-ce qui fonde l'unité de cet ensemble ? Elle consiste» comme l'avait vu *Platon,* en ce que le □□□□□̣est toujours □□□□□̣□□□□□̣. Dans la perspective de l'étant manifeste dans le □□□□□̣, les mots sont composés en une totalité verbale. Plus radicale cependant est la vision *d'Aristote :* tout □□□□□̣, pour lui, est à la fois □□□□□□□□̣ et □□□□□□□□□□̣ , il n'est pas l'une (par exemple en tant que « jugement positif ») ou l'autre (par exemple en tant que " jugement négatif »), mais, qu'il soit positif ou négatif, vrai ou faux, il est □□□□□□□□̣ et □□□□□□□□□□̣ cooriginairement. La mise en lumière prend ensemble ou sépare. Sinon, *Aristote* n'a pas déployé la question analytique jusqu'à soulever le problème suivant : quel est le phénomène qui, à l'intérieur de la structure du □□□□□̣, permet et même requiert de caractériser tout énoncé comme synthèse et dièrèse ?

Ce qui devait être phénoménalement atteint avec ces structures formelles du « lier » et du « séparer », plus exactement avec leur unité, n'est autre que le phénomène du « quelque chose comme quelque chose ». Conformément à cette structure, quelque chose est compris vers, en direction de quelque chose - en étant pris avec lui, mais de telle manière que cette confrontation *compréhensive,* en articulant de manière *explicitative,* ex-plique en même temps ce qui est ainsi pris ensemble, le dé-ploie. Mais que le phénomène du « comme » demeure recouvert, et surtout voilé en son origine existentiale à partir du « comme » herméneutique, et alors l'amorçage phénoménologique donné par *Aristote à* l'analyse du □□□□□̣se dissout aussitôt en une « théorie du jugement » extérieure, selon laquelle le juger est liaison ou séparation de représentations et de concepts.

Liaison et séparation peuvent d'autre part être formalisées à titre de « relations ». Logistiquement, le jugement est résolu en un système de « subsomptions », il devient l'objet d'un « calcul », mais non pas le thème d'une interprétation ontologique. La possibilité et l'impossibilité de la compréhension analytique de la □□□□□□□□̣ et de la □□□□□□□□□□□̣ , de la « relation » dans le jugement en général est étroitement liée à l'état où se trouve à chaque fois la problématique ontologique fondamentale.

A quel point cette problématique influe sur l'interprétation du □□□□□̣, et inversement aussi le concept de « jugement », par un curieux rebond, sur la problématique ontologique, c'est ce que montre le phénomène de la *copule.* On voit bien, en effet, en considérant ce « lien », comment la structure synthétique est de prime abord posée comme quelque chose d'« évident », et aussi on constate qu'elle a conservé le rôle interprétatif directeur. Mais s'il est vrai que les caractères formels de la « relation » et de la « liaison » ne peuvent rien apporter, du point de vue phénoménal, à l'analyse structurelle interne du □□□□□̣ il faut en même temps en conclure que le phénomène visé sous le nom de copule n'a finalement rien à voir avec un lien ou une liaison. En revanche, à partir du moment où l'énoncer et la compréhension de l'être sont pensés comme possibilités existentiales d'être du *Dasein* lui-même, l'interprétation du « est » - que celui soit proprement exprimé par la langue ou simplement indiqué dans la désinence verbale - s'intègre au contexte problématique de l'analytique existentiale. D'ailleurs, l'élaboration de la question de l'être (cf. 1e partie, section 3)[135]* se trouvera à nouveau confrontée à ce phénomène spécifique d'être à l'intérieur du □□□□□̣.

Provisoirement, nous nous devions simplement de souligner, en montrant la secondarité de l'énoncé par rapport à l'explication et au comprendre, que la « logique » du □□□□□̣ est enracinée dans l'analytique existentiale du *Dasein.* Reconnaître l'insuffisance ontologique de l'interprétation [traditionnelle] du □□□□□̣contribue en même temps à faire mieux apercevoir le caractère non-originaire de la base méthodique sur laquelle l'ontologie antique s'est édifiée. Le □□□□□̣est expérimenté comme sous-la-main et interprété comme tel, tandis que l'étant qu'il met en évidence a lui aussi le sens de l'être-sous-

la-main. Ce sens de l’être est lui-même discerné de manière indifférente d’autres possibilités d’être, de telle sorte que l’être au sens de l’être-quelque-chose formel en vient à se fondre avec lui, sans cependant que soit même conquise une délimitation régionale pure de l’un et de l’autre.

### *34. Da-sein et parler. La parole.*

Les existentiaux fondamentaux qui constituent l'être du Là, l'ouverture de l'être-au-monde, sont l'affection et le comprendre. Le comprendre abrite en soi la possibilité de l'explicitation, c'est-à-dire de l'appropriation du compris. L'affection, étant cooriginaire avec le comprendre, se tient dans une certaine compréhension, et il lui correspond tout aussi bien une certaine explicitabilité. Avec l'énoncé, nous avons mis en évidence un dérivé extrême de l'explicitation. La clarification du troisième sens de l'énoncé : la communication (prononcement), nous a conduit au concept du dire et du parler, qui avait jusque là été laissé - et certes intentionnellement - de côté. Que la parole ne devienne *que maintenant* notre thème, cela doit indiquer que ce phénomène a ses racines dans la constitution existentiale de l'ouverture du *Dasein. Le* fondement *ontologico-existential de la parole est le parler. De ce* phénomène, nous avons déjà fait un constant usage au cours de nos interprétations de l'affection, du comprendre, de l'explicitation et de l'énoncé, et pourtant, nous l'avons en même temps pour ainsi dire, soustrait à l'analyse thématique.

*Le parler est existentialement cooriginaire avec l'affection et le comprendre.* La compréhensivité, même antérieurement à l'explicitation appropriante, est toujours déjà articulée. Le parler est l'articulation de la compréhensivité. Il est donc déjà fondamental à l'explicitation et à l'énoncé. Ce qui est articulable dans l'explicitation, donc déjà plus originairement dans le parler, nous l'appelons le sens. Ce qui est comme tel articulé dans l'articulation proprement parlante, nous l'appelons le tout de signification. Celui-ci peut être analysé en significations. Les significations, en tant que ce qui est articulé dans l'articulable, sont toujours signifiantes. Si le parler, l'articulation de la compréhensivité du Là, est un existential originaire de l'ouverture, et si celle-ci est primairement constituée par l'être-au-monde, alors le parler doit lui aussi

avoir essentiellement un mode d'être spécifiquement mondain. La compréhensivité affectée de l'être-au-monde *s'ex-prime*[136]* *comme parler.* Le tout de signification de la compréhensivité vient à *la parole.* Aux significations, des mots s'attachent, ce qui ne veut pourtant pas dire que des choses-mots soient pourvues de significations.

L'être-ex-primé du parler est la parole. Cette totalité de mots où le parler a un être « mondain » propre devient alors, en tant qu'étant intramondain, trouvable comme un à-portée-de-la-main. La langue peut être morcelée en choses-mots sous-la-main. Le parler est existentialement langue, parce que l'étant dont elle articule significativement l'ouverture a le mode d'être de l'être-au-monde jeté, assigné au « monde ».

*En tant que constitution existentiale de l'ouverture du Dasein, le parler est constitutif de son existence. A la parole en tant que parler (redenden Sprechen) appartiennent à titre de* possibilités l'entendre et le *faire-silence.* C'est dans ces phénomènes que la fonction constitutive du parler pour l'existentialité de l'existence achève de se manifester complètement. Mais pour l'instant, il nous incombe de dégager la structure du parler en tant que tel.

Le parler est l'articulation « signifiante » de la compréhensivité de l'être-au-monde auquel l'être-avec appartient et qui se tient à chaque fois en une guise déterminée de l'être-l'un-avec-l'autre préoccupé. Celui-ci est parlant en ce sens qu'il acquiesce, décline, requiert, avertit - en tant qu'il débat, confère, intercède - en tant encore qu'il dépose et parle au sens précis du « discours ». Le parler est parler sur... Le *ce-sur-quoi* du parler n'a pas nécessairement, et même le plus souvent il n'a pas le caractère du thème d'un énoncé déterminant. Même un commandement porte sur..., même un souhait a son ce-sur-quoi, même l'intercession n'en est pas dépourvue. Le parler a nécessairement ce moment structurel parce qu'il co-constitue l'ouverture de l'être-au-monde, et ainsi parce qu'il est préformé en sa structure propre par cette constitution fondamentale du *Dasein.* Ce dont il est parlé dans le parler est toujours « abordé » par lui d'un certain point de vue et dans certaines limites. Dans tout parler, il y a un *parlé* comme tel, à savoir le dit comme tel de tout souhait, de toute

question, de tout débat sur... C'est en lui que le parler se partage (communique).

Le phénomène de la *communication* doit, ainsi qu'il a déjà été indiqué dans l'analyse de l'énoncé], être compris en un sens ontologiquement large. Une « communication » énonciative, un « communiqué » par exemple, est un cas particulier de la communication saisie existentialement de manière fondamentale. C'est en celle-ci que se constitue l'articulation de l'être-l'un-avec-l'autre compréhensif. C'est elle qui accomplit le « partage » de la co-affection et de la compréhension de l'être-avec. la communication n'est jamais quelque chose de tel qu'un transport de vécus, d'opinions et de souhaits, par exemple, de l'intériorité d'un sujet à celle d'un autre. L'être-Là-avec est essentiellement déjà manifeste dans la co-affection et dans la co-compréhension. L'être-avec, dans le parler, est « expressément *» partagé,* c'est-à-dire qu'il est déjà, alors même que, non partagé, il n'est point saisi ni approprié.

Tout parler sur... qui communique en son parlé, a en même temps le caractère du *s'ex-primer.* Parlant, le *Dasein* s'ex-prime, non point parce qu'il est d'abord un « intérieur » séparé de l'extérieur, mais parce que, comprenant en tant qu'être-au-monde, il est déjà « dehors ». L'ex-primé est justement l'être-dehors, c'est-à-dire la modalité à chaque fois présente de l'affection (de la tonalité), dont il a été montré qu'elle concerne la pleine ouverture de l'être-à. L'index linguistique de cette annonce de l'être-à affecté inhérente au parler se trouve dans l'intonation, la modulation, le tempo du parler, dans « la manière de parler ». La communication des possibilités existentiales de l'affection, autrement dit l'ouvrir de l'existence peut devenir le but autonome du parler « poétique ».

Le parler est l'articulation significative de la compréhensivité affectée de l'être-aumonde. Lui appartiennent, à titre des moments constitutifs : le ce-sur-quoi du parler (ce dont il est parlé), le parlé comme tel, la communication et l'annonce. Ce ne sont pas là des propriétés qui se laisseraient simplement collecter de manière empirique dans la langue, m*ais des caractères existentiaux enracinés dans la constitution d'être du Dasein, qui seuls* rendent ontologiquement possible quelque chose comme

de la parole. Il se peut que, dans la configuration linguistique factice d'un parler déterminé, tel ou tel de ces moments fasse défaut ou passe inaperçu. Que souvent ils ne viennent pas « littéralement » à l'expression, cela est seulement le signe d'un type déterminé du parler qui, pour autant qu'il est, n'en doit pas moins d'être à chaque fois présent dans la totalité des structures qu'on a nommées.

Les tentatives pour saisir l'« essence du langage » se sont toujours orientées sur l'un ou l'autre de ces moments, de telle sorte qu'elles ont conçu la langue au fil conducteur de l'idée d'« expression », de « forme symbolique », de communication comme « énonciation », de l'« annonce » de vécus ou de la « configuration » de la vie. Précisons cependant que l'on ne s'approcherait pas davantage d'une définition pleinement satisfaisante de la parole en voulant recoller de manière syncrétiste tous ces divers éléments déterminatifs. L'essentiel demeure d'élaborer préalablement le tout ontologico-existential de la structure du parler sur la base de l'analytique du *Dasein.*

Rien ne manifeste mieux la connexion du parler avec le comprendre et la compréhensivité que cette possibilité existentiale qui appartient au parler lui-même : l'entendre. Il n'est nullement fortuit que nous disions, lorsque nous n'avons pas « bien » entendu, que nous n'avons pas « compris ». L'entendre est constitutif du parler, et, de même que l'ébruitement linguistique se fonde dans le parler, la perception acoustique se fonde dans l'entendre. Le fait de prêter l'oreille à..., d'avoir des oreilles pour..., est l'être-ouvert existential du *Dasein* en tant qu'être-avec envers les autres. L'entendre constitue même l'être-ouvert primaire et authentique du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre, en tant qu'entente de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi. Le *Dasein* entend parce qu'il comprend. En tant qu'être-au-monde compréhensif avec autrui, il est « obédient » à l'être-Là-avec et à lui-même, et c'est en cette obédience que se fonde pour lui toute appartenance. Cette entente mutuelle où se configure l'être-avec présente les guises possibles de l'obéissance (« écouter »), de l'accompagnement, ou les modes privatifs du « refus d'entendre », de la résistance, du défi, de l'aversion.

C’est sur la base de ce pouvoir-entendre existentialement primaire qu’est possible quelque chose comme *l’écouter,* lequel est lui-même phénoménalement encore plus originaire que ce que l’on détermine « d’abord » en psychologie comme étant l’« ouïr », à savoir la perception de sons. L’écouter a lui aussi le mode d’être de l’entendre compréhensif. « De prime abord », nous n’entendons jamais des bruits et des complexes sonores, mais toujours la voiture qui grince ou la motocyclette. Ce qu’on entend, c’est la colonne en marche, le vent du nord, le pivert qui frappe, le feu qui crépite.

En revanche, il est déjà besoin d’une attitude fort artificielle et compliquée pour « entendre » un « pur bruit ». Mais que nous entendions de prime abord des motocyclettes et des voitures, c’est la preuve phénoménale que le *Dasein* en tant qu’être-au-monde séjourne à chaque fois déjà *auprès de* l’à-portée-de-la-main intramondain, et non pas d’abord auprès de « sensations » dont le « fouillis » devrait être préalablement mis en forme pour confectionner le tremplin permettant au sujet d’atteindre enfin un « monde ». En tant qu’essentiellement compréhensif, le *Dasein* est de prime abord auprès de ce qu’il comprend.

Même dans une écoute expresse du parler d’autrui, ce que nous comprenons d’abord, c’est le dit - ou plus exactement nous sommes d’entrée de jeu déjà avec autrui auprès de l’étant dont il est question. En revanche, nous n’entendons d’abord *rien de* tel que l’ex-primé de l’ébruitement. Même lorsque le parler d’autrui est peu clair, même lorsque sa langue nous est étrangère, nous entendons d’abord des mots *inintelligibles,* et non pas une multiplicité de *data* sonores.

Dans l’entendre « naturel » du ce-sur-quoi du parler, nous pouvons d’ailleurs en même temps prêter l’oreille au mode de l’être-dit, à la « diction », toutefois ce n’est que dans une co-compréhension préalable de ce dont il est parlé; car ainsi seulement s’offre la possibilité d’apprécier le comment de l’être-dit en son adéquation au ce-sur-quoi thématique du parler.

De même, le contre-parler en tant que réponse résulte d’abord directement du comprendre du ce-sur-quoi, déjà « partagé » dans l’être-

avec, du parler.

C’est seulement lorsqu’est donnée la possibilité existentiale du parler et de l’entendre que quelqu’un peut écouter. Celui qui « ne peut pas entendre« et « doit sentir », celui-là est peut-être tout à fait capable - et par le fait même - d’écouter. L’entendre-sans-plusalentour est une privation du comprendre qui entend. Parler et entendre se fondent dans le comprendre. Celui-ci ne provient ni d’une abondance de parler, ni de l’affairement de l’entendre-aux-alentours. Seul celui qui comprend déjà peut prêter écoute.

Ce n’est pas sur un autre fondement existential que repose une deuxième possibilité essentielle du parler, le *faire-silence* Celui qui fait-silence dans l’être-l’un-avec-l’autre peut « donner » plus véritablement à « comprendre », autrement dit mieux configurer la compréhension que celui qui ne se défait jamais de la parole. Une abondance de paroles sur quelque chose ne donne jamais la moindre garantie que la compréhension s’en trouvera accrue. Au contraire : la discussion intarissable recouvre le compris et le porte à la clarté apparente, c’est-à-dire à l’in-compréhensibilité du trivial. En revanche, faire-silence ne veut pas dire être muet. Le muet a au contraire tendance à « parler ». Non seulement un muet n’a pas encore prouvé qu’il peut faire-silence, mais il lui manque même toute possibilité de le prouver. De même, celui qui est naturellement accoutumé à parler peu ne montre pas davantage que le muet qu’il fait-silence et peut faire-silence. Qui ne dit jamais rien n’est pas non plus capable, dans un instant donné, de faire-silence. C’est seulement dans le parler véritable qu’un faire-silence authentique devient possible. Pour pouvoir faire-silence, le *Dasein* doit avoir quelque chose à dire, c’est-à-dire disposer d’une résolution authentique et riche de lui-même. C’est alors que le silence manifeste, et brise le « bavardage ». Le silence en tant que mode du parler articule si originairement la compréhensivité du *Dasein* que c’est de lui que provient le véritable pouvoir-entendre et l’être-l’un-avec-l’autre translucide.

S’il est vrai que le parler est constitutif de l’être du Là, c’est-à-dire de l’affection et du comprendre, et aussi que *Dasein* veut dire : être-au-monde, le *Dasein* comme être-à parlant s’est toujours déjà ex-primé. Le *Dasein* a la parole. Est-ce un hasard si les Grecs, dont l’exister quotidien

s’était transporté de manière prépondérante dans le parler-l’un-avecl’autre, et qui n’en avaient pas moins « des yeux pour voir », déterminèrent l’essence de l’homme, dans leur interprétation tant pré-philosophique que philosophique du *Dasein,* comme □□□□□□□□□□□□□□□□ ? L’interprétation postérieure de cette définition de l’homme au sens de l’animal *rationale,* de l’« être vivant raisonnable », n’est certes point « fausse », mais elle recouvre le sol phénoménal où cette définition du *Dasein* avait été puisée. L’homme se montre comme un étant qui parle. Cela ne signifie pas qu’il a en propre la possibilité de l’ébruitement vocal, mais que cet étant est selon la guise de la découverte du monde et du *Dasein* lui-même. Les Grecs n’ont pas de mot pour la *Sprache* (parole, langue), ils comprirent « de prime abord » ce phénomène au sens du parler. Toutefois, comme c’est le □□□□□, lui-même interprété surtout comme énoncé, qui vint sous le regard pour la méditation philosophique, l’élaboration des structures fondamentales des formes et des éléments du parler s’accomplit au fil conducteur *de ce logos.* La grammaire chercha ses fondements dans la « logique » de ce logos. Mais celle-ci se fonde dans l’ontologie du sous-la-main. La donnée fondamentale, passée dans la linguistique postérieure, et encore absolument décisive aujourd’hui, des « catégories de significations » est orientée sur le parler comme énoncé. Si l’on prend en revanche ce phénomène dans toute l’originarité et l’ampleur fondamentales d’un existential, alors il résulte de là la nécessité d’un déplacement de la science du langage sur des fondements ontologiquement plus originaires. La tâche de *libérer* la grammaire de la logique requiert *préalablement* une compréhension *positive* des structures fondamentales aprioriques du parler en général en tant qu’existential, elle ne saurait être exécutée après coup au moyen d’améliorations et de compléments apportés à la tradition. Dans cette perspective, il s’impose de s’enquérir des formes fondamentales d’une articulation significative possible du compréhensible en général, et non pas seulement de l’étant intramondain tel qu’il est connu dans une considération théorique et exprimé dans des propositions. La doctrine de la signification ne saurait résulter spontanément d’une comparaison, si vaste soit-elle, de langues aussi nombreuses et éloignées que possible; et pas davantage ne suffit-il, pour la constituer, de faire sien par exemple l’horizon philosophique à *l’intérieur duquel W.v. Humboldt a posé le problème de la langue. La doctrine de la* signification est enracinée dans

l'ontologie du *Dasein.* Sa promotion ou son dépérissement dépendent des destinées de celle-ci[137][1].

En fin de compte, la recherche philosophique doit se résoudre à demander une bonne fois quel mode d'être échoit à la parole. Est-elle un outil à-portée-de-la-main à l'intérieur du monde, ou bien a-t-elle le mode d'être du *Dasein*-ou ni l'un, ni l'autre ? Quelle modalité l'être de la langue a-t-il pour que celle-ci puisse être « morte » ? Qu'est-ce que cela signifie ontologiquement que la croissance et la décomposition d'une langue ? Nous possédons une science de la langue, et pourtant l'être de l'étant qu'elle prend pour thème reste obscur; plus encore : l'horizon d'un questionnement possible à son sujet est voilé. Est-ce l'effet du hasard si les significations, de prime abord et le plus souvent, sont « mondaines », si elles sont pré-dessinées *par* la significativité du monde, et même souvent plus spécialement « spatiales », ou bien ce « fait » possède-t-il, et pourquoi, une nécessité ontologico-existentiale ? La recherche philosophique devra ici renoncer à une « philosophie du langage » pour s'enquérir des « choses mêmes », et se mettre ainsi dans l'état d'une problématique conceptuellement clarifiée.

La présente interprétation de la parole s'assignait simplement pour tâche de mettre en évidence le « lieu » ontologique de ce phénomène à l'intérieur de la constitution d'être du *Dasein,* et, avant tout, de préparer l'analyse suivante qui, au fil conducteur [d'une détermination] du mode d'être fondamental du parler dans sa connexion avec d'autres phénomènes, tentera de porter ontologiquement la quotidienneté du *Dasein* sous un regard plus originaire.

## B. L’ÊTRE QUOTIDIEN DU LÀ ET L’ÉCHÉANCE DU *DASEIN*

En revenant jusqu’aux structures existentiales de l’ouverture de l’être-au-monde, notre interprétation a d’une certaine manière perdu des yeux la quotidienneté du *Dasein.* Cet horizon phénoménal qu’elle s’était donnée pour thème, l’analyse doit maintenant le reconquérir. La question est donc maintenant celle-ci : quels sont les caractères existentiaux de l’ouverture de l’être-au-monde pour autant que celui-ci se tient, en tant que quotidien, dans le mode d’être du On ? Est-ce qu’une affection spécifique, un comprendre, un parler, un expliciter particuliers appartiennent à celui-ci ? La solution de ces questions devient d’autant plus urgente si nous rappelons que le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, *s’identifie au On et en subit la domination. Le Dasein comme être-au- monde jeté n’est-il* pas justement d’abord jeté dans la publicité du On ? Et qu’est-ce que cette publicité signifie d’autre que l’ouverture spécifique du On ?

Si le comprendre doit être primairement conçu comme le pouvoir-être du *Dasein, une* analyse du comprendre et de l’expliciter propres au On devra nous apprendre quelles possibilités de son être le *Dasein* comme On a ouvertes et s’est appropriées. Ensuite, ces possibilités elles-mêmes manifesteront une tendance d’être essentielle de la quotidienneté. Quant à celle-ci, enfin, elle doit dévoiler, à supposer qu’elle soit ontologiquement expliquée de manière satisfaisante, un mode originaire d’être du *Dasein,* de telle manière qu’à partir de lui le phénomène cité de l’être-jeté puisse être mis en lumière en sa concrétion existentiale.

Ce qui est exigé en premier lieu, c’est de rendre visible sur des phénomènes déterminés l’ouverture du On, c’est-à-dire le mode quotidien d’être du parler, de la vue et de l’explicitation. Par rapport à ces phénomènes, il ne sera peut-être pas superflu d’observer que leur interprétation a une intention purement ontologique, et qu’elle se tient à

cent lieues *d'une critique moralisante du Dasein quotidien, ainsi que de toute entreprise de* « philosophie de la culture.

## *§ 35. Le bavardage.*

L'expression « bavardage » ne doit pas être prise ici dans un sens dépréciatif. Elle signifie terminologiquement un phénomène positif qui constitue le mode d'être du *comprendre et de* l'expliciter du *Dasein* quotidien. Le parler, la plupart du temps, s'ex-prime et s'est toujours déjà ex-primé. Il est parole. Mais dans l'ex-primé sont alors à chaque fois déjà inclus la compréhension et l'explication. La langue comme être-ex-primé abrite en soi un être-explicité du *Dasein.* Cet être-explicité est tout aussi peu que la parole sans plus sous-la-main, au contraire son être est lui-même à la mesure du *Dasein*. *Le Dasein,* de prime abord et dans certaines limites, lui est constamment remis - il règle et distribue les possibilités du comprendre moyen et de l'affection qui lui appartient. L'être-ex-primé, dans la totalité de ses complexes articulés de signification, préserve un comprendre du monde ouvert et, cooriginairement, de l'être-Là-avec d'autrui et de l'être-à à chaque fois propre. La compréhension déjà déposée ainsi dans l'être-ex-primé concerne aussi bien l'être-découvert de l'étant à chaque fois atteint et transmis que, aussi, la compréhension à chaque fois prise de l'être et les possibilités et horizons disponibles d'une explicitation et d'une articulation conceptuelle renouvelées. Cependant, au-delà de cette simple référence au fait de l'être-explicité du *Dasein,* il convient de s'enquérir du mode d'être existential du parler ex-primé et s'ex-primant. S'il ne peut être conçu comme sous-la-main, quel est son être, et que nous dit fondamentalement cet être sur le mode d'être quotidien du *Dasein* ?

Le parler s'ex-primant est communication. La tendance d'être de celle-ci est de faire participer ceux qui écoutent à l'être ouvert pour ce dont le parler parle.

Conformément à la compréhensibilité moyenne qui est déjà incluse dans la langue que l'on parle en s'ex-primant, le parler communiqué peut

être dans une large mesure compris sans que l'auditeur se transporte dans un être originairement compréhensif pour le ce-sur-quoi du parler. On comprend moins l'étant dont il est parlé que l'on n'entend seulement déjà le parlé comme tel. C'est celui-ci qui est compris, tandis que le ce-sur-quoi ne l'est qu'approximativement, et au passage; si on vise la *même chose,* c'est parce qu'on comprend le dit en commun dans la *même* médiocrité.

L'entendre et le comprendre s'est d'entrée de jeu attaché au parlé. Loin que la communication « partage » le rapport primaire d'être à l'étant dont il est parlé, l'être-l'un-avec-l'autre se meut dans un parler-l'un-avec-l'autre et une préoccupation pour ce qui est parlé. Et tout ce qui importe à celle-ci, c'est qu'on parle. L'être dit, le dictum, la profération se portent désormais garants de l'authenticité et de l'adéquation du parler et de la compréhension. Et comme le parler a perdu, ou qu'il n'a jamais trouvé son rapport primaire à l'étant dont il parle, il ne se communique pas selon la guise d'une appropriation originaire de cet étant, mais sur le mode de la *relation* et de la *re-dire.* Le parler comme tel s'étend à des cercles plus larges, et il revêt un caractère d'autorité. La chose est ainsi, parce qu'on le dit. Dans cette re-dite et cette relation où le défaut de solidité ]du parler] se radicalise en une complète absence de sol, se constitue le bavardage. D'ailleurs, il ne demeure pas restreint à la re-dite orale, mais il se diffuse dans l'écrit en tant que « *littérature ». La re-dite, ici, ne se fonde pas tant dans un ouï-dire qu'elle ne se repaît de ce* qu'elle lit, c'est-à-dire récolte. La compréhension moyenne du lecteur *ne pourra jamais* décider ce qui est puisé et conquis à la source et ce qui est re-dit. Plus encore, la compréhension moyenne ne voudra même pas, n'aura même pas besoin d'une telle décision. puisqu'elle comprend tout.

L'absence de sol du bavardage ne lui barre pas l'accès à la publicité, mais au contraire la favorise. Le bavardage est la possibilité de tout comprendre sans appropriation préalable de la chose. D'emblée, il préserve du danger d'échouer dans une telle appropriation. Le bavardage, que tout un chacun peut saisir au vol, ne délie pas seulement de la tàche d'un comprendre véritable, mais encore il configure une compréhensivité indifférente à laquelle plus rien n'est fermé.

Le parler, qui appartient à la consitution d'être essentielle du *Dasein* et co-constitue son ouverture, a la possibilité de devenir bavardage, et, comme tel, de ne point tant tenir l'être-au-monde ouvert en une compréhension articulée que de le refermer, et de recouvrir l'étant intramondain. Pour cela, il n'est pas besoin d'une intention de tromper. Le bavardage, en son mode d'être, n'est nullement volonté consciente de *faire passer* quelque chose pour quelque chose. L'être-dit et l'être-rapporté dépourvus de fondement suffisent pour que l'ouvrir se pervertisse en un refermer. Car le dit est toujours de prime abord compris comme « disant ». c'est-à-dire comme découvrant. Ainsi, en vertu de son omission propre de tout retour vers le sol de ce dont il est parlé, le bavardage est nativement une fermeture.

Fermeture encore aggravée par le fait que le bavardage, où soi-disant est atteinte la compréhension de ce dont il est parlé. retient, et même réprime et retarde de façon spécifique, sur la base de ce « soi-disant », tout questionnement et tout débat nouveaux.

Dans le *Dasein*, cet être-explicité du bavardage s'est à chaque fois déjà fixé. Il y a beaucoup de choses que nous apprenons d'abord de cette manière, et il y en a tout autant qui ne dépassent jamais une telle compréhension médiocre. A cet être-explicité où le *Dasein* est de prime abord engagé, jamais il ne peut se soustraire. C'est en lui, à partir de lui, contre lui que s'accomplit tout comprendre, tout expliciter, tout communiquer, toute redécouverte, toute réappropriation véritables. Jamais un *Dasein* n'est placé en soi, indemne de tout contact et de toute séduction de cet être-explicité, devant la terre vierge d'un « monde » pour regarder simplement ce qui y fait encontre. La souveraineté de l'être-explicité public a même déjà décidé des possibilités de l'être-intoné, c'est-à-dire du mode fondamental en lequel le *Dasein* se laisse aborder par le monde. Le On prédessine l'affection, il détermine ce que l'on « voit », et comment.

Le bavardage, qui referme selon la guise qu'on a caractérisée, est le mode d'être de la compréhension *déracinée* du *Dasein*. Pourtant, il ne survient point comme un état sous-la-main d'un étant sous-la-main, mais il est lui-même existentialement déraciné selon la guise d'un déracinement constant. Ontologiquement : le *Dasein* qui se tient dans le

bavardage est coupé, en tant qu'être-au-monde, des rapports d'être primaires et originaires au monde, à l'être-Là-avec, à l'être-à lui-même. Il se tient dans un suspens, et, en cette guise, il est pourtant toujours auprès du . monde », avec les autres et pour lui-même. Seul un étant dont l'ouverture est constituée par le bavardage affecté et compréhensif, autrement dit qui est en cette constitution ontologique son Là, le « au-monde », a la possibilité d'être d'un tel déracinement, lequel constitue moins un non-être du *Dasein* que sa « réalité » la plus quotidienne et la plus tenace.

Toutefois l'« évidence » et l'« assurance » de l'être-explicité médiocre implique que, sous sa protection, l'étrang(èr)eté du suspens où le *Dasein* est entraîné vers une absence croissante de sol demeure à chaque fois en retrait pour ce *Dasein* même.

## *§ 36. La curiosité.*

Au cours de l'analyse du comprendre et de l'ouverture du Là en général, nous avons fait référence au lumen *naturale et* nommé l'ouverture de l'être-à *l'éclaircie* où seulement quelque chose comme une vue devient possible. Quant à la vue elle-même, elle a été conçue, par rapport au mode fondamental de tout ouvrir existential, c'est-à-dire au comprendre, au sens de l'appropriation véritable de l'étant par rapport auquel le *Dasein* peut se comporter suivant ses possibilités essentielles d'être.

Or la constitution fondamentale de la vue se manifeste dans une tendance d'être spécifique de la quotidienneté au « voir ». Cette tendance, nous la désignons par le terme de *curiosité* qui, de manière significative, n'est pas restreint au voir et exprime la tendance à un laisser-faire-encontre accueillant spécifique du monde. Nous interprétons ce phénomène dans une visée ontologico-existentiale fondamentale, c'est-à-dire sans adopter la perspective étroite du connaître, qui, ce qui n'a rien de fortuit, est conçu très tôt dans la philosophie grecque à partir du « désir de voir ». L'essai qui, dans la collection des traités d'ontologie *d'Aristote,* vient en tête, commence par cette phrase: [illegible][138][1] : « Dans l'être de l'homme, il y a essentiellement le souci du voir ». Et cette phrase introduit une recherche qui tente de mettre à découvert l'origine de l'investigation scientifique de l'étant et de son être à partir du mode d'être cité du *Dasein*. Cette interprétation grecque de la genèse existentiale de la science n'est point due au hasard. Ce qui accède en elle à la compréhension explicite, c'est ce qui était pré-dessiné dans la proposition de *Parménide :* [illegible] : l'être est ce qui se montre dans l'accueil intuitif pur, et seul un tel voir découvre l'être. La vérité originaire et authentique réside dans l'intuition pure. Cette thèse demeurera par la suite le fondement de la philosophie

occidentale. La dialectique hegélienne y trouve son motif, et elle n'est possible que sur sa base.

Cette remarquable primauté du « voir », c'est surtout Augustin qui l'a dégagée, dans le *cadre de son interprétation de la concupiscentia*[139][2] : « Ad oculos enim videre proprie pertinet », « le voir appartient proprement aux yeux ».. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus » : «  Mais nous appliquons également ce mot "voir" aux autres sens lorsque nous recourons à eux pour connaître ». « Neque enim dicimus : audi quid rutilet, aut, olfac quam niteat ; aut, gusta quam splendeat ; aut, palpa quam fulgeat : videri enim dicuntur haec omnia » : «  En effet, nous ne disons pas : écoute comme cela luit, où : sens comme cela brille, ou : goûte comme cela est rayonnant, ou : touche comme cela est éclatant; mais nous disons dans tous ces cas : *vois,* nous disons que tout cela est vu ». « Dicimus auteur non solum : vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt » :  « Mais nous ne disons pas non plus seulement : vois comme cela rayonne - ce que les yeux seuls peuvent percevoir - », « sed etiam, vide quid sonet ; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit » :. Nous disons aussi : vois comme cela résonne, vois comme cela sent, vois quel goût cela a, vois comme c'est dur. » «  Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant » : « C'est pourquoi l'expérience des sens est en général désignée comme "désir des yeux", parce que même les autres sens, en vertu d'une certaine ressemblance, s'approprient la fonction des yeux lorsqu'il s'agit de connaître, fonction où les yeux ont la primauté.

Qu'en est-il de cette tendance à accueillir sans plus ? Quelle constitution existentiale du *Dasein* se dégage-t-elle dans le phénomène de la curiosité ?

De prime abord, l'être-au-monde s'identifie au monde dont il se préoccupe. La préoccupation est guidée par la circon-spection qui découvre l'à-portée-de-la-main et le préserve dans son être-découvert. A tout apport, à toute exécution, la circon-spection offre les voies de son progrès, les moyens de son achèvement, l'occasion convenable, le moment approprié. La préoccupation peut s'apaiser, soit en interrompant

l’entreprise pour reprendre haleine, soit en l’achevant. Dans ce repos, la préoccupation ne disparaît pas, en revanche la circon-spection devient libre, elle n’est plus liée au monde d’ouvrage. Dans l’apaisement, le souci se déplace vers la circon-spection devenue libre. La découverte circon-specte du monde d’ouvrage a le caractère d’être de l’é-loigner. La circon-spection libérée n’a plus rien à-portée-de-la-main, qu’elle devrait se préoccuper d’approcher. En tant qu’essentiellement é-loignante, elle se procure des possibilités nouvelles de l’é-loigner, ce qui veut dire qu’elle s’écarte de l’étant de prime abord à-portée-de-la-main pour tendre vers le monde lointain et étranger. Le souci devient préoccupation pour les possibilités de ne plus voir, en un calme séjour, le « monde » qu’en son seul *aspect.* Le *Dasein* cherche le lointain simplement pour le rapprocher de soi en son aspect. Il se laisse uniquement emporter par l’aspect du monde : c’est là un mode d’être où il se préoccupe de se dépouiller de lui-même en tant qu’être-au-monde, de l’être auprès de l’étant de prime abord à-portée-de-la-main au quotidien.

Mais si la curiosité libérée se préoccupe de voir, ce n’est pas pour comprendre ce qui est vu, c’est-à-dire pour accéder à un être pour lui, mais *seulement* pour voir. Elle ne cherche le nouveau que pour sauter à nouveau de ce nouveau vers du nouveau. Ce dont il y va pour le souci d’un tel voir, ce n’est pas de saisir et d’être dans la vérité en sachant, mais de possibilités de s’abandonner au monde. Aussi la curiosité est-elle caractérisée par une *incapacité* spécifique de *séjourner* auprès du plus proche. Aussi bien ne recherche-t-elle pas non plus le loisir du séjour considératif, mais l’inquiétude et l’excitation que donne le toujours nouveau et le changement incessant d’objet rencontré. En son non-séjour, la curiosité se préoccupe de la constante possibilité de la *distraction.* La curiosité n’a rien à voir avec la contemplation admirative de l’étant, avec le □□□□□□□□□□, ce qui lui importe n’est point d’être frappée d’incompréhension par la stupeur, mais elle se préoccupe d’un savoir simplement pour avoir su. Les deux moments constitutifs de la curiosité : *l’incapacité de séjourner* dans le monde de la préoccupation et la *distraction* vers de nouvelles possibilités, fondent le troisième caractère d’essence de ce phénomène, ce que nous appelons *l’agitation.* La curiosité

est partout et nulle part. Ce mode de l'être-au-monde dévoile un nouveau mode d'être du *Dasein* quotidien, où celui-ci ne cesse de se déraciner.

Le bavardage gouverne également les voies de la curiosité : il dit ce que l'on doit avoir lu et vu. L'être-partout-et-nulle-part de la curiosité est remis au bavardage. Ces deux modes d'être quotidiens du parler et de la vue ne sont pas simplement, dans leur tendance au déracinement, sous-la-main l'un à côté de l'autre, mais *une* guise d'être entraîne *l'autre.* La curiosité, à qui rien ne demeure fermé, le bavardage, dont rien ne demeure incompris, se donnent - autrement dit donnent au *Dasein* qui est sur ce mode - la garantie d'une « vie » prétendue vraiment « vivante ». Mais à travers ce semblant se manifeste un troisième phénomène caractéristique de l'ouverture du *Dasein* quotidien.

### *§ 37. L'équivoque.*

Au fur et à mesure que fait encontre, dans l'être-l'un-avec-l'autre quotidien, ce qui est accessible à tous et sur quoi tout le monde peut dire quelque chose, il devient de plus en plus impossible de décider ce qui est ouvert dans un comprendre authentique et ce qui ne l'est pas. Cette équivoque ne s'étend pas seulement au monde, mais tout aussi b$^{i}$en à l'être-l'un-avec-l'autre comme tel, et même à l'être du *Dasein* pour (zu) lui-même.

Tout a l'air d'être véritablement compris, saisi, dit, et au fond ne l'est pas - à moins qu'il n'ait l'air de ne pas l'être et qu'au fond il le soit. L'équivoque ne concerne pas seulement le mode ontique sur lequel nous disposons de l'étant accessible dans l'usage et la jouissance, mais elle s'est déjà établie dans le comprendre comme pouvoir-être, dans le mode du projet et la prédonation de possibilités du *Dasein.* Non seulement chacun connaît et discute ce qui est là et survient, mais encore chacun s'entend d'ores et déjà à parler de ce qui doit seulement arriver, de ce qui n'est pas là mais devrait " évidemment » être fait. D'avance, chacun a toujours déjà pressenti et senti ce que d'autres ont aussi pressenti et flairé. Cet être-sur-la-trace, et encore par oui-dire-celui qui est «  sur la trace » de quelque chose de manière authentique n'en parle pas -, est la guise la plus insidieuse en laquelle l'équivoque prédonne des possibilités du *Dasein,* non sans en même temps les étouffer dans l'œuf.

A supposer en effet que ce que *l'on* pressentait et flairait advienne un jour effectivement, alors l'équivoque s'est justement déjà préoccupée qu'instantanément l'intérêt pour la chose réalisée s'évanouisse. Car cet intérêt ne subsiste que selon la guise de la curiosité et du bavardage, aussi longtemps qu'existe la possibilité d'un simple pressentiment commun qui n'engage à rien. Ceux-là même qui sont « de la partie » si et aussi longtemps que l'on est sur la trace de la chose, refusent de suivre dès que

s'annonce l'accomplissement de ce que l'on pressentait. Car avec cet accomplissement, le *Dasein* est à chaque fois forcé de faire retour vers lui-même. Le bavardage et la curiosité perdent alors leur puissance - ce dont ils ont tôt fait de se venger. Devant l'accomplissement de ce qu'on pressentait en commun, le bavardage s'empresse d'intervenir, disant :. on en aurait bien fait autant »-puisque aussi bien on le pressentait avec les autres. Finalement, le bavardage est même fâché pour peu qu'arrive *effectivement* ce qu'il pressentait et ne cessait de réclamer : car c'est alors l'occasion de pressentir davantage qui lui est arrachée.

Comme cependant le temps du *Dasein* engagé est, dans le silence de l'exécution et de l'échec vrai, un temps tout autre, et, du point de vue public, essentiellement plus lent que celui du bavardage, qui « vit plus vite », ce bavardage a depuis longtemps émigré vers une autre affaire, à chaque fois la plus nouvelle. L'affaire auparavant pressentie, puis enfin accomplie, est arrivée trop tard par rapport au tout nouveau. Bavardage et curiosité, dans leur équivoque, se préoccupent que toute création véritable et nouvellement aboutie, dès son apparition, soit déjà vieillie aux yeux du public. Elle ne peut se libérer en sa possibilité positive qu'à condition que le bavardage qui la recouvre soit devenu inefficace, et que se soit éteint l'intérêt " commun ».

L'équivoque de l'être-explicité public fait passer le bavardage anticipé et le pressentiment curieux pour l'événement proprement dit, et elle marque l'accomplissement, l'action elle-même de l'estampille de l'après-coup, de l'anodin. Par suite, le comprendre du *Dasein* dans le On ne cesse de se *méprendre* en ses projets quant à ses possibilités d'être véritables. *Le Dasein* est toujours équivoquement « là », c'est-à-dire dans *cette* ouverture publique de l'être-l'un-avec-l'autre où le bavardage le plus bruyant et la curiosité la plus astucieuse mènent l'"affaire » - là où quotidiennement tout est sans qu'au fond rien n'arrive.

Cette équivoque nourrit toujours la curiosité des aliments qu'elle cherche, et elle donne au bavardage l'illusion que c'est en lui que tout se décide.

Mais ce mode d'être de l'ouverture de l'être-au-monde ne régit pas moins l'être-l'un-avec-l'autre comme tel. L'autre est de prime abord « là » à partir de ce que l'on a entendu de lui, de ce qu'on dit et sait à son sujet. C'est devant l'être-l'un-avec-l'autre originaire que le bavardage fait d'abord écran. Chacun observe d'abord l'autre pour savoir comment il se comportera, ce qu'il dira sur ceci ou cela. L'être-l'un-avec-l'autre dans le On n'est absolument pas une juxtaposition fermée, indifférente, mais une observation mutuelle tendue, équivoque, un secret espionnage réciproque. Sous le masque de l'être-l'un-enversl'autre joue un être-l'un-contre-l'autre.

Il faut ici remarquer que l'équivoque ne naît pas d'abord d'une intention expresse de dissimulation et de déformation, qu'elle n'est pas seulement provoquée par le *Dasein* singulier. Elle réside déjà dans l'être-l'un-avec-l'autre en tant qu'il est *jeté* en un monde. Mais aux yeux du public elle est justement retirée, et *l'on* ne manquera jamais de dénier que cette interprétation du mode d'être de l'être-explicité du On soit pertinente. Pour l'explication de ces phénomènes, ce serait un malentendu que de chercher sa confirmation dans l'approbation du On.

La mise en évidence des phénomènes du bavardage, de la curiosité et de l'équivoque a en même temps manifesté entre eux une cohésion ontologique. Quel est le mode d'être de cette cohésion ? C'est ce qu'il convient maintenant de saisir de manière ontologico-existentiale. La mode fondamental de l'être de la quotidienneté, voilà ce que nous devons essayer de comprendre dans l'horizon des structures d'être du *Dasein* conquises jusqu'ici.

## *§ 38. L'échéance et l'Être-jeté.*

Bavardage, curiosité et équivoque caractérisent la guise en laquelle le *Dasein* est quotidiennement son « Là », c'est-à-dire l'ouverture de l'être-au-monde. Ces caractères, en tant que déterminités existentiales, ne sont pas sous-la-main dans le *Dasein,* mais co-constituent son être. En eux et en leur connexion ontologique se dévoile un mode fondamental de l'être de la quotidienneté, que nous appelons *l'échéance*[140]* du *Dasein.*

Ce titre, qui n'exprime aucune valorisation négative, doit signifier ceci : de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* est *auprès* du « monde » dont il se préoccupe. Cette identification a le plus souvent le caractère de la perte dans la publicité du On. De prime abord, le *Dasein* est toujours déjà retombé de lui-même comme pouvoir-être-Soi-même authentique, et il est échu sur le « monde ». L'être-échu sur le « monde » désigne l'identification à l'être-l'un-avec-l'autre pour autant que celui-ci est conduit par le bavardage, la curiosité et l'équivoque. Ce que nous appelons l'inauthenticité du *Dasein*[141][1] reçoit maintenant de l'interprétation de l'échéance une détermination plus aiguë. Cependant inauthenticité et non-authenticité ne signifient nullement que le *Dasein,* en un tel mode d'être, perdrait en général son être. L'inauthenticité désigne si peu quelque chose comme un ne-plus-être-au-monde qu'elle constitue précisément un être-au-monde privilégié qui est complètement pris par le « monde » et par l'être-Là-avec d'autrui dans le On. Le ne-pas-être-lui-même fonctionne comme possibilité *positive* de l'étant qui s'identifie essentiellement au monde par sa préoccupation. Ce *non-être* doit nécessairement être conçu comme le plus prochain mode d'être du *Dasein,* celui où il se tient le plus souvent.

Par suite, il ne faut pas non plus concevoir l'être-échu du *Dasein* comme une « chute » depuis un « état primitif » plus pur et plus élevé. De cela, en effet, non seulement nous n'avons ontiquement aucune

expérience, mais encore, ontologiquement, nous n'avons aucune possibilité et aucun fil conducteur pour l'interpréter.

En tant qu'il échoit, le *Dasein* est déjà tombé *de lui-même* en tant qu'être-au-monde factice; et il n'est pas échu sur quelque chose d'étant contre lequel il se heurterait (ou non) au cours de son existence, mais sur le monde qui lui-même appartient à son être. L'échéance est une détermination existentiale du *Dasein* lui-même et n'indique rien à son sujet en tant *que sous-la-main, ou sur ses relations sous-la-main avec l'étant dont il " provient » ou avec* lequel il est entré après-coup dans un commercium.

D'autre part, ce serait tout aussi peu comprendre la structure ontologico-existentiale de l'échéance que de leur prêter le sens d'une propriété ontique mauvaise et déplorable, susceptible d'être éliminée à des stades plus avancés de la culture humaine.

Lorsque nous avons pour la première fois renvoyé à l'être-au-monde comme constitution fondamentale du *Dasein*, puis caractérisé ses moments structurels constitutifs, nous n'avons pas poussé au-delà de l'analyse de la constitution d'être, jusqu'à la considération phénoménale du mode d'être de celle-ci. Sans doute les modes fondamentaux possibles de l'être-à, la préoccupation et la sollicitude, ont-ils été décrits. Toutefois la question du mode d'être quotidien de ces guises d'être est demeurée inélucidée. De plus, il est apparu que l'être-à est tout autre chose qu'un simple face-à-face considératif ou actif [avec le monde], c'est-à-dire qu'un être-ensemble-sous-la-main d'un sujet et d'un objet. Et pourtant, l'apparence devait forcément subsister que l'être-au-monde fonctionnât comme un cadre fixe à l'intérieur duquel se déroulent - sans affecter elle-mêmes ontologiquement ce « cadre » - les possibles comportements du *Dasein* par rapport à son monde. Néanmoins, ce soi-disant « cadre » co-constitue lui-même le mode d'être du *Dasein*. Un *mode existential* de l'être-au-monde s'atteste dans le phénomène de l'échéance.

Le bavardage ouvre au *Dasein* l'être compréhensif pour son monde, pour autrui et pour lui-même, mais de telle façon toutefois que cet être pour... a la modalité d'un flottement dépourvu de sol. La curiosité ouvre

tout et n'importe quoi, mais de telle façon que l'être-à est partout et nulle part. L'équivoque ne cache rien à la compréhension du *Dasein,* mais c'est seulement pour maintenir l'être-au-monde dans-le-partout-et-nulle-part déraciné.

C'est seulement en clarifiant ontologiquement le mode d'être de l'être-au-monde quotidien qui perce à travers ces phénomènes que nous pouvons conquérir la détermination existentialement suffisante de la constitution fondamentale du *Dasein*. Quelle structure la « mobilité » de l'échéance manifeste-t-elle ?

Le bavardage et l'être-explicité public inclus en lui se constitue dans l'être-l'un-avecl'autre. Il n'est jamais sous-la-main en tant que produit coupé de lui et subsistant pour soi à l'intérieur du monde. Tout aussi peu se laisse-t-il volatiliser en un «  universel » qui, sous prétexte qu'il n'appartient essentiellement à personne, n'est « à proprement parler » rien du tout et ne survient  "réellement » que dans la parole du *Dasein* singulier. Le bavardage est le mode d'être de l'être-l'un-avec-l'autre lui-même et il ne naît pas seulement de certaines circonstances qui agiraient « de l'extérieur » sur le *Dasein*. Mais si le *Dasein* se pré-donne à lui-même dans le bavardage et l'être-explicité public la possibilité de se perdre dans le On et de succomber à l'absence de sol, cela veut dire que le *Dasein* se prépare pour lui-même la constante tentation de l'échéance. L'être-au-monde est en lui-même *tentateur. »*

Devenue ainsi déjà pour soi-même une tentation, l'être-explicité public maintient le *Dasein* dans son être-échu. Bavardage et équivoque, l'avoir-tout-vu-et-tout-compris constituent l'apparence selon laquelle l'ouverture ainsi disponible et régnante du *Dasein* pourrait lui garantir la sûreté, la vérité et la plénitude de toutes les possibilités de son être. L'auto-certitude et l'être-décidé du On propage une absence croissante de besoin quant à la compréhension affectée authentique. La prétention du On à nourrir et guider la « vie » pleine et vraie apporte un *rassurement* au *Dasein*, pour qui « tout va bien » et toutes les portes sont ouvertes. L'être-au-monde échéant est pour lui-même, en même temps que tentateur, rassurant.

Cependant, ce rassurement dans l'être inauthentique ne conduit pas à l'inertie et à l'oisiveté, mais pousse à la frénésie de l' « affairement ». L'être-échu sur le « monde » ne peut plus désormais trouver le repos. Le rassurement tentateur *accentue* l'échéance. Du point de vue particulier de l'explicitation du *Dasein*, l'opinion peut désormais se faire jour selon laquelle la compréhension des cultures les plus étrangères et la « synthèse » de celles-ci avec la sienne propre pourrait conduire à un éclaircissement exhaustif et enfin véritable du *Dasein* sur lui-même. Une curiosité multiplie, une infatigable connaissance de tout organisent l'illusion d'une compréhension universelle du *Dasein.* Mais au fond la question de savoir ce qu'il s'agit à proprement parler de comprendre demeure indécise, et même elle n'est pas posée; pas davantage ne comprend-on que le comprendre lui-même est un pouvoir-être qui ne doit être libéré que dans le *Dasein le plus propre.* Dans cette comparaison rassurée et universellement « intelligente » de soi-même avec tout, le *Dasein* œuvre à une extranéation où son pouvoir-être le plus propre se retire à ses yeux. Tentateur et rassurant, l'être-au-monde échéant est en même temps *aliénant.*

Mais cette extranéation, à son tour, ne peut pas signifier que le *Dasein* serait facticement arraché à lui-même; au contraire, elle conduit le *Dasein à* un mode d'être où l' « analyse de soi » la plus infatigable s'essaie à toutes les possibilités d'interprétations, à tel *point que l'on ne parvient plus à dominer du regard les " caractérologie » et les " typologies » qui en résultent. Cette extranéation qui referme au Dasein son authenticité et* sa possibilité, serait-ce même celle d'un échec véritable, ne le livre cependant pas à l'étant qu'il n'est pas lui-même, mais le pousse vers son inauthenticité, c'est-à-dire vers un mode d'être possible *de* lui-même. L'extranéation tentatrice et rassurante de l'échéance conduit, en sa mobilité propre, le *Dasein à se prendre à* lui-même.

Les phénomènes mis en évidence : la tentation, le rassurement, l'extranéation, la méprise, caractérisent le mode d'être spécifique de l'échéance. Cette « mobilité » du *Dasein* en son être propre, nous l'appelons la *précipitation.* Le *Dasein* se précipite de lui-même dans lui-même, dans l'absence de sol et la nullité de la quotidienneté

inauthentique. Mais cette précipitation demeure retirée à ses yeux par l'être-explicité public, au point même d'être explicitée comme « progrès ». et comme « vie concrète ».

Le mode de mouvement caractérisant la précipitation dans l'absence de sol - et au sein de l'absence de sol - de l'être inauthentique dans le On ne cesse d'arracher le comprendre au projeter de possibilités authentiques et de le jeter dans la prétention rassurée de tout posséder ou atteindre. Cette éjection constante hors de l'authenticité, qui ne va cependant jamais sans l'illusion de celle-ci, jointe à la projection dans le On, caractérise la mobilité de l'échéance comme *tourbillon.*

L'échéance ne détermine pas seulement existentialement l'être-au-monde. Le tourbillon manifeste en même temps le caractère de jet et de mobilité de l'être-jeté qui peut s'imposer au *Dasein* lui-même dans son affection. Non seulement l'être-jeté n'est pas un « fait fixe », mais il n'est pas non plus un fait circonscrit. Il appartient à sa facticité que le *Dasein,* aussi *longtemps qu'il* est ce qu'il est, reste dans le jet et est entraîné par le tourbillon dans l'inauthenticité du On. L'être-jeté où la facticité se laisse voir phénoménalement appartient au *Dasein* pour lequel, en son être, il y va de cet être même. Le *Dasein* existe facticement.

Toutefois, cette mise en lumière de l'échéance ne dégage-t-elle pas un phénomène *contraire à* la détermination qui nous a servi à indiquer l'idée formelle d'existence ? Le *Dasein* peut-il être conçu comme l'étant dans l'être duquel il y va du pouvoir-être si cet étant, en sa quotidienneté, s'est précisément *perdu,* et si. dans l'échéance, il « vit » écarté *de soi ? Réponse : l'échéance sur le monde ne peut devenir une " preuve » phénoménale contre* l'existentialité du *Dasein* que si celui-ci est posé comme Moi-sujet isolé, comme un point d'identité dont il s'écarterait. Car le monde devient alors une objet; alors, l'échéance sur lui est ontologiquement mésinterprétée en être-sous-la-main selon la guise propre à un étant intramondain. Si au contraire nous maintenons l'être du *Dasein* dans sa constitution *d'être-au-monde,* il devient manifeste que l'échéance, comme *mode d'être de cet être-d,* apporte bien plutôt la preuve la plus élémentaire à *l'appui de* l'existentialité du *Dasein.* Dans l'échéance, il n'y va de rien d'autre que du pouvoir-être-au-monde, même

si c’est sur le mode de l’inauthenticité. *Le Dasein* ne *peut* échoir que *parce* qu’il *y* va pour lui de l’être-au-monde compréhensif et affecté. Inversement, l’existence *authentique* n’est pas quelque chose qui flotte au-dessus de la quotidienneté échéante : existentialement, elle n’est qu’une saisie modifiée de celle-ci.

Le phénomène de l’échéance ne nous révèle pas davantage quelque chose comme une « face nocturne » du *Dasein,* une propriété survenant ontiquement qui pourrait servir à compléter l’aspect anodin de cet étant. L’échéance dévoile une structure ontologique *essentielle* du *Dasein* lui-même, qui en détermine si peu une face nocturne qu’elle constitue au contraire tous ses jours dans la quotidienneté.

Par suite, l’interprétation ontologico-existentiale n’émet pas non plus d’énoncé ontique sur la « corruption de la nature humaine », et, si elle s’en abstient, ce n’est pas du tout parce que les moyens nécessaires pour la prouver lui font défaut, mais parce que sa problématique est *antérieure* à tout énoncé sur la corruption ou l’intégrité. L’échéance est un concept ontologique du mouvement. Ontiquement, il n’est en rien décidé par là si l’homme a « déchu », " s’est noyé dans le péché », s’il se trouve dans le status *corruptionis* ou dans le status integritatis, ou encore dans un état intermédiaire, le *status* gratiae. Cependant la foi et la « conception du monde », dès l’instant qu’elles se prononcent dans tel ou tel sens et prononcent sur le *Dasein* comme être-au-monde, devront faire retour vers les structures existentiales qui ont été dégagées, à supposer du moins que leurs énoncés élèvent en même temps une prétention à la compréhension *conceptuelle.*

La question directrice de ce chapitre portait sur l’être du Là. Son thème a été la constitution ontologique de l’ouverture qui appartient essentiellement au *Dasein.* L’être de cette ouverture se constitue dans l’affection, le comprendre et le parler. Le mode quotidien d’être de l’ouverture est caractérisé par le bavardage, la curiosité et l’équivoque. Celles-ci manifestent elles-mêmes la mobilité de l’échéance, à travers les caractères essentiels de la tentation, du rassurement, de l’extranéation et de la captation.

Or, avec cette analyse, le tout de la constitution existentiale du *Dasein* est libéré en ses traits capitaux, et le sol phénoménal est conquis pour l’interprétation " synthétique » de l’être du *Dasein* comme souci.

# CHAPITRE VI

# LE SOUCI COMME ÊTRE *DU DASEIN*

### ***§ 39. La question de la totalité originaire du tout structurel du Dasein.***

L'être-au-monde est une structure originairement et constamment *totale.* Au cours des chapitres précédents (chap. Il à V), elle a été précisée phénoménalement en tant que tout, et, toujours sur cette base, en ses moments constitutifs. La perspective ouverte au début[142][1] sur le tout du phénomène a désormais perdu le caractère vague qui s'attache à une première pré-esquisse générale. D'un autre côté, la *multiplicité* phénoménale de la constitution du tout structurel et de son mode d'être quotidien peut aisément faire obstacle à un regard phénoménologique unitaire sur le tout. Or ce regard doit d'autant plus demeurer libre et être d'autant plus sûrement préparé que nous posons maintenant la question vers laquelle se presse l'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein en* général : comment la *totalité du* tour *structurel* mis au *jour doit-elle être déterminée ontologico-existentialement.*

Le *Dasein* existe facticement. Le questionnement porte sur l'unité ontologique de l'existentialité et de la facticité, ou sur l'appartenance essentielle de celle-ci à celle-là. Le *Dasein,* sur la base de l'affection qui lui appartient essentiellement, a un mode d'être où il est placé devant lui-même et où son être-jeté lui est ouvert. Mais l'être-jeté est le mode d'être d'un étant qui *est à* chaque fois lui-même ses possibilités, de telle manière qu'il se comprend dans et partir d'elles (se projette vers elles). L'être-au-monde, auquel l'être auprès de l'à-portée-de-la-main appartient tout aussi originairement que l'être-avec avec autrui, est à chaque fois en-vue-de lui-même. Mais le Soi-même est de prime abord et le plus souvent inauthentique - le On-même. L'être-au-monde est toujours déjà échu. La *quotidienneté médiocre du Dasein* peut par conséquent être déterminée comme *l'être-au-monde échéant-ouvert, jeté-projetant, pour lequel il y va, en son* être *auprès du « monde » et en l'être-avec avec* autrui, *du pouvoir-être le plus propre lui-même.*

Peut-on réussir à saisir ce tout structurel de la quotidienneté du *Dasein* en sa totalité ? L'être du *Dasein* se laisse-t-il dégager de manière telle qu'à partir de lui la cooriginarité essentielle des structures mises en évidence devienne intelligible conjointement aux possibilités existentiales de modification qui leur appartiennent ? Y a-t-il une voie pour conquérir phénoménalement cet être sur le sol de l'amorçage actuel de l'analytique existentiale ?

Une chose, négativement, est hors de doute : la totalité du tout structurel ne saurait être phénoménalement atteinte en en reconstruisant les éléments : car pour cela un plan serait nécessaire. L'être du *Dasein,* qui ontologiquement porte le tout structurel comme tel, nous devient accessible en un regard plein qui *traverse ce* tout en visant un phénomène originairement unitaire déjà contenu de telle manière dans le tout qu'il en fonde ontologiquement tout moment structurel dans sa possibilité structurelle. Par suite, l'interprétation , synthétique » ne peut être une simple récollection de ce qui a été jusqu'ici conquis. La question du caractère existential fondamental du *Dasein* est essentiellement distincte de la question de l'être d'un sous-la-main. L'expérience quotidienne du monde ambiant, qui demeure ontiquement et ontologiquement dirigée vers l'étant intramondain, est incapable de prédonner ontiquement de manière originaire le *Dasein* à une analyse ontologique. De la même façon, il manque à la perception immanente de vécus tout fil conducteur ontologiquement suffisant. D'autre part, l'être du *Dasein* ne doit pas être déduit d'une idée de l'homme. Est-il donc possible de découvrir à partir de notre interprétation antérieure du *Dasein* quel accès ontico-ontologique à lui-même il exige *de* lui-même comme le seul accès adéquat ?

A la structure ontologique du *Dasein* appartient la compréhension d'être. Étant, il est ouvert à lui-même en son être. Affection et compréhension constituent le mode d'être de cette ouverture. Y a-t-il dans le *Dasein* une affection compréhensive où il soit ouvert à lui-même selon une guise privilégiée ?

Si l'analytique existentiale doit pouvoir préserver une clarté fondamentale au sujet de sa fonction fondamental-ontologique, il lui faut alors, pour maîtriser sa tache provisoire, le dégagement de l'être du

*Dasein*, se mettre en quête de l'une des possibilités d'ouverture *les plus vastes et les plus originaires* qui réside dans le *Dasein* même. La guise d'ouverture où le *Dasein* se transporte devant lui-même doit être telle qu'en elle le *Dasein,* d'une certaine façon, y devienne lui-même accessible sous une forme *simplifiée.* Dès lors, avec ce que cette guise ouvre, la totalité structurelle de l'être qui est cherché doit venir en lumière de façon élémentaire.

C'est le phénomène de l'angoisse qui sera pris pour base de l'analyse, à titre d'affection satisfaisant à de telles requêtes méthodiques. L'élaboration de cette affection fondamentale et la caractérisation ontologique de ce qui y est ouvert en tant que tel prendra son départ dans le phénomène de l'échéance et délimitera l'angoisse par rapport au phénomène voisin, plus haut analysé, de la peur. L'angoisse, en tant que possibilité d'être du *Dasein,* en même temps que le *Dasein* même qui est ouvert en elle, livre le sol phénoménal requis pour la saisie explicite de la totalité originaire d'être du *Dasein*. L'être du *Dasein* se dévoile comme souci. L'élaboration ontologique de ce phénomène existential fondamental exige de le délimiter par rapport à des phénomènes qui pourraient être de prime abord identifiés à lui. Des phénomènes de ce genre sont la volonté, le souhait, la tendance, la pulsion. Mais le souci ne saurait être dérivé d'eux, car eux-mêmes sont fondés en lui.

Comme toute analyse ontologique, l'interprétation ontologique du *Dasein* comme souci et les résultats qu'elle conquiert se tiennent à cent lieues de ce qui est accessible à la compréhension préontologique de l'être ou même à la connaissance ontique de l'étant. Que le contenu de la connaissance ontologique, par comparaison avec les contenus exclusive*ment ontiques qui lui sont « bien connus », déconcerte le sens commun, cela ne saurait* étonner. Néanmoins, il se pourrait à l'inverse que le point de départ ontique de l'interprétation ontologique du *Dasein* comme souci qu'on va ici tenter paraisse déjà controuvé et théorique, pour ne rien dire de la violence que l'on pourrait reprocher à notre mise hors circuit de la définition traditionnelle et confirmée de l'homme. C'est pourquoi nous avons besoin, en fait de confirmation, d'une confirmation préontologique de l'interprétation existentiale du *Dasein* comme souci.

Elle consistera à montrer que le *Dasein,* sitôt qu'il s'est ex-primé sur lui-même, s'est explicité, bien que de manière seulement préontologique, comme souci *(cura).*

L'analytique du *Dasein*, en poussant jusqu'au phénomène du souci, est destinée à *préparer la problématique fondamental-ontologique la question du sens de l'être en général.* Il convient donc, à partir des résultats acquis, d'infléchir expressément le regard dans cette direction, autrement dit de dépasser la tâche particulière d'une anthropologie apriorique existentiale. Or pour cela, les phénomènes qui se tiennent dans la connexion la plus étroite avec la question directrice de l'être doivent être pris en vue rétrospectivement et saisis de manière encore plus pénétrante. Ces phénomènes, ce sont d'une part les guises de l'être qui ont été expliquées : l'être-à-portée-de-la-main, l'être-sous-la-main, qui déterminent l'étant intramondain qui n'est pas à la mesure du *Dasein*. Or comme la problématique ontologique, *depuis toujours, a compris primairement l'être au sens de l'être-sous-la-main (« réalité »,* effectivité du monde) tout en laissant l'être du *Dasein* ontologiquement indéterminé, il est besoin d'une élucidation de la connexion ontologique entre souci, mondanéité, être-à-portée-de-la-main et être-sous-la-main (réalité). Ce qui nous conduira à une détermination plus aiguë du concept de *réalité* dans le cadre d'une discussion des problématiques gnoséologiques orientées sur cette idée, à savoir celle du réalisme et de l'idéalisme.

L'étant est indépendamment de l'expérience, de la connaissance et de la saisie par lesquelles il est ouvert, découvert et déterminé. Mais l'être n' « est » que dans la compréhension de l'étant à l'être duquel appartient quelque chose comme la compréhension de l'être. L'être peut donc n'être pas conçu, mais il n'est jamais complètement in-compris. Dans la problématique ontologique traditionnelle, *être et vérité* ont *été* depuis longtemps rapprochés, quoique non pas identifiés. Dans ce rapprochement s'atteste, même si peut-être ses motifs fondamentaux sont restés retirés, la connexion nécessaire entre être et compréhension. Pour préparer de façon satisfaisante la question de l'être, il est donc besoin d'une clarification ontologique du phénomène de la *vérité.* Elle s'accomplira d'abord sur le

sol de ce que l’interprétation antérieure a conquis avec les phénomènes de l’ouverture et de l’être-découvert, de l’explicitation et de l’énoncé.

La conclusion de l’analyse-fondamentale préparatoire du *Dasein* prendra donc successivement pour thème : l’affection fondamentale de l’angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein* (§ 40); l’être du *Dasein* comme souci (§ 41); la confirmation de l’interprétation existentiale du *Dasein* comme souci à partir de l’auto-explicitation préontologique du *Dasein* (§ 42); *Dasein,* mondanéité et réalité (§ 43); *Dasein*, ouverture et vérité (§ 44).

## *§40. L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du Dasein.*

C'est une possibilité d'être du *Dasein* qui doit nous donner une « révélation » ontique sur lui-même en tant qu'étant. Une révélation n'est possible que dans l'ouverture propre au *Dasein,* ouverture qui se fonde dans l'affection et le comprendre. Dans quelle mesure l'angoisse est-elle une affection insigne ? Comment le *Dasein* y est-il transporté par son propre être devant lui-même de telle manière que l'étant ouvert dans l'angoisse puisse comme tel être déterminé d'une manière phénoménologiquement satisfaisante en son être, ou tout au moins qu'une telle détermination puisse être convenablement préparée ?

Dans l'intention de pénétrer jusqu'à l'être de la totalité du tout structurel, nous prendrons pour point de départ les analyses concrètes de l'échéance qui viennent d'être *présentées. L'identification au On et au « monde » de la préoccupation manifeste quelque* chose comme une *fuite* du *Dasein* devant lui-même comme pouvoir-être-Soi-même authentique. Néanmoins, ce phénomène de la fuite du *Dasein devant lui-même* et son authenticité semble aussi peu approprié que possible pour servir de sol phénoménal à la recherche qui suit : dans cette fuite, en effet, le *Dasein* ne se transporte précisément pas devant lui-même ! Conformément à la tendance la plus propre de l'échéance, le détournement *écarte* du *Dasein.* Certes, et pourtant, face à de tels phénomènes, la recherche doit se garder de confondre la caractérisation ontico-existentielle avec l'interprétation ontologico-existentiale, ou de perdre de vue quelles fondations phénoménales positives celle-là offre à celle-ci.

Existentiellement, l'authenticité de l'être-Soi-même est sans doute refermée et refoulée dans l'échéance, mais cette fermeture est seulement la *privation* d'une ouverture qui se manifeste phénoménalement dans le fait même que la fuite du *Dasein* est fuite devant lui-même. Dans le

devant-quoi de la fuite. le *Dasein* se » confronte » justement à lui. C'est seulement dans la mesure où le *Dasein*, ontologiquement, est essentiellement transporté devant lui-même par l'ouverture qui lui appartient en général, qu'il *peut fuir* devant lui. Bien sûr, dans cette diversion échéante, le devant-quoi de la peur n'est pas saisi, pas plus qui il n'est expérimenté dans la conversion correspondante. En revanche, dans la diversion, il est ouvert *par* lui « là ». Le détournement ontico-existentiel donne phénoménalement, sur la base de son caractère d'ouverture, la possibilité de saisir ontologico-existentialement le devant-quoi de la fuite comme tel. A l'intérieur même de l'» écart »ontique impliqué par le détournement, le devant-quoi de la fuite peut être compris et porté au concept dans une *w conversion » qui l'interprète phénoménologiquement. »*

Dès lors, en s'orientant sur le phénomène de l'échéance, l'analyse ne s'interdit nullement d'expérimenter ontologiquement quelque chose au sujet du *Dasein* qui est ouvert en lui. Bien au contraire : c'est alors que l'interprétation échappe le mieux au danger de se livrer à une auto-saisie artificielle du *Dasein*. Tout ce qu'elle accomplit, c'est l'explication de ce que le *Dasein* ouvre lui-même ontiquement. Plus est originaire le phénomène qui fonctionne méthodiquement comme affection ouvrante, et plus s'accroît la possibilité de pénétrer, en l'accompagnant et le poursuivant interprétativement au sein d'un comprendre affecté, jusqu'à l'être du *Dasein.* Or que l'angoisse ait une telle fonction, c'est ce que nous affirmons tout d'abord.

Pour aborder l'analyse de l'angoisse, nous ne sommes pas tout à fait démunis. Sans doute, son mode de connexion ontologique avec la peur demeure encore obscur, même si une parenté phénoménale de l'une et l'autre est manifeste : un indice en est le fait que les deux phénomènes demeurent le plus souvent indistincts, et que l'on appelle angoisse ce qui est peur et peur ce qui a le caractère de l'angoisse. Tentons maintenant de percer progressivement jusqu'au phénomène de l'angoisse.

Nous avons nommé l'échéance du *Dasein* sur le On et le « monde *»* de la préoccupation une « fuite » devant lui-même. Cependant, tout recul devant..., tout détournement de... n'est pas nécessairement fuite. C'est le

recul, fondé dans la peur, devant ce que la peur ouvre, devant le redoutable, qui a le caractère de la fuite. L'interprétation de la peur comme affection l'a montré : le devant-quoi de la peur est à chaque fois un étant intramondain, faisant approche vers la proximité à partir d'une contrée déterminée, importun, mais pouvant aussi bien rester éloigné. Or dans l'échéance, le *Dasein* se détourne de lui-même. Le devant-quoi de ce recul doit en général avoir le caractère de la menace, et pourtant, c'est un étant de même mode d'être que l'étant même qui recule, c'est le *Dasein* lui-même. Le devant-quoi de ce recul ne peut donc pas être saisi comme du « redoutable », puisque le redoutable ne fait jamais encontre que comme étant intramondain. La menace qui peut seule être « redoutable » et qui est découverte dans la peur provient toujours de l'étant intramondain.

Par suite, le détournement propre à l'échéance n'est pas non plus une fuite qui se fonderait sur la peur devant un étant intramondain. Un tel caractère dérivé de fuite revient si peu à ce détournement que tout au contraire il se *tourne vers* l'étant intramondain en tant qu'il s'identifie à *lui. Le détournement de l'échéance se fonde bien plutôt dans l'angoisse, qui* à *son tour rend tout d'abord possible la peur.*

Pour comprendre cette idée de la fuite échéante du *Dasein* devant lui-même, il faut se rappeler l'être-au-monde comme constitution fondamentale de cet étant. *Le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel.* Comment ce devant quoi l'angoisse s'angoisse se distingue-t-il de ce devant quoi la peut prend peur ? Réponse : le devant-quoi de l'angoisse n'est pas un étant intramondain. Dès lors, ce n'est plus de celui-ci qu'il peut retourner. La menace n' a pas le caractère d'une importunité déterminée qui frapperait l'étant menace du point de vue déterminé d'un pouvoir-être factice particulier. Le devant-quoi de l'angoisse est complètement indéterminé. Non seulement cette indéterminité laisse factuellement indécis quel étant intramondain menace, mais elle signifie qu'en général ce n'est pas l'étant intramondain qui est « pertinent ». Rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde ne fonctionne comme ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse. La totalité de tournure (le l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main découverte de manière intramondaine est comme telle

absolument sans importance. Elle s'effondre. Dans l'angoisse ne fait encontre ni ceci ni cela dont il pourrait retourner en tant que menaçant.

C'est pourquoi l'angoisse ne «  voit » pas non plus d' « ici » et de « là-bas » déterminé à partir duquel le menaçant fait approche. Que le menaçant ne soit *nulle part,* cela caractérise le devant-quoi de l'angoisse. Celle-ci ne «  sait pas » ce qu'est ce devant-quoi elle s'angoisse. *Mais « nulle part » ne signifie point rien : il implique la contrée en général, l'ouverture d'un* monde en général pour l'être-à essentiellement spatial. Par suite, le menaçant ne peut pas non plus faire approche à l'intérieur de la proximité à partir d'une direction déterminée, il est déjà « là » - et pourtant nulle part, il est si proche qu'il oppresse et coupe le souffle - et pourtant il n'est nulle part.

Dans le devant-quoi de l'angoisse devient manifeste le « rien et nulle part ». La saturation[143]* du rien et nulle part intramondain signifie phénoménalement ceci : le *devant-quoi de* l'angoisse-est *le monde comme tel.* La complète non-significativité qui s'annonce dans le rien et nulle part ne signifie pas l'absence de monde, elle veut dire que l'étant intramondain est en lui-même si totalement non-pertinent que, sur la hase de cette *non-.significativité* de l'intramondain, il n'y a plus que le monde en sa mondanéité pour s'imposer.

Ce qui oppresse, ce n'est pas ceci et cela, pas non plus la somme totale du sous-la-main, mais la *possibilité* de l'à-portée-de-la-main en général, c'est-à-dire le monde lui-même. Lorsque l'angoisse s'est apaisée, le parler quotidien a coutume de dire :  « au fond, ce n'était rien ». Cette formule touche en effet ontiquement *ce que* c'était. Le parler quotidien porte sur une préoccupation pour, et une discussion sur l'à-portée-de-la-main. Ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse, ce n'est rien de l'étant à-portée-de-la-main intramondain. Mais ce rien de l'étant à-portée-de-la-main que le parler quotidien circon-spect comprend seul n'est pas *un rien total. Le rien d'être-à-portée-de-la-main se fonde dans le «  quelque chose » le plus* originel, dans le monde. Mais le monde appartient ontologiquement de manière essentielle à l'être du *Dasein* comme être-au-monde. Si par conséquent c'est le rien, c'est-à-dire le monde comme tel

qui se dégage comme le devant-quoi de l'angoisse, cela veut dire que *ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde* lui-même.

Le s'angoisser ouvre originairement et directement le monde comme monde. Le *Dasein* ne commence pas par exemple par faire réflexivement abstraction de l'étant intramondain afin de ne plus penser qu'au monde devant lequel ensuite l'angoisse va prendre naissance, mais c'est l'angoisse comme mode de l'affection qui, la première, ouvre le *monde* comme *monde.* Ce qui ne signifie pourtant pas que dans l'angoisse la mondanéité du monde soit conçue.

L'angoisse n'est pas seulement angoisse devant..., mais, en tant qu'affection, *angoisse en-vue-de*[144]*... Ce en-vue-de, ce pour-quoi l'angoisse s'angoisse n'est pas un mode d'être déterminé, une possibilité déterminée du *Dasein.* Car la menace, étant elle-même indéterminée, ne peut donc pas percer - en le menaçant - jusqu'à tel ou tel pouvoir-être facticement concret. Ce pour-quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde lui-même. Dans l'angoisse, l'à-portée-de-la-main intramondain, et en général l'étant intramondain, sombre. *Le « monde » ne peut plus rien* offrir, et tout aussi peu l'être-Là-avec d'autrui. L'angoisse ôte ainsi au *Dasein* la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du « monde » et de l'être-explicité public. Elle rejette le *Dasein* vers ce pour-quoi il s'angoisse*,* vers son pouvoir-être-au-monde authentique. L'angoisse isole le *Dasein* vers son être-au-monde le plus propre, qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers des possibilités. Par suite, avec le pour-quoi [en-vue-de-quoi] du s'angoisser, l'angoisse ouvre le *Dasein* comme *être-possible,* plus précisément comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même, seul, dans l'isolement.

L'angoisse manifeste dans le *Dasein* l'être-pour le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire *l'être-libre pour* la liberté du se-choisir-et-se-saisir-soi-même. L'angoisse place le *Dasein* devant son *être-libre-pour (propensio in...)* l'authenticité de son être en tant que possibilité qu'il est toujours déjà. Or c'est en même temps à cet être que le *Dasein* comme être-au-monde est remis.

Ce pour-quoi (en-vue-de-quoi] l'angoisse s'angoisse se dévoile comme *ce devant-quoi* elle s'angoisse : l'être-au-monde. L'identité du

devant-quoi de l'angoisse et de son pour-quoi s'étend même jusqu'au s'angoisser lui-même. Car celui-ci est en tant qu'affection un mode fondamental de l'être-au-monde. *L'identité* existentiale *de l'ouvrir avec l'ouvert, identité telle qu'en cet ouvert le monde est ouvert comme monde, l'être-à* comme *pouvoir-être isolé, pur, jeté, atteste qu'avec le phénomène de l'angoisse c'est une affection* insigne qui *est devenue le* thème *de l'interprétation.* L'angoisse isole et ouvre ainsi le *Dasein* comme « solos *ipse ».* Ce « solipsisme » existential, pourtant, transporte si peu une chose-sujet isolée dans le vide indifférent d'une survenance sans-monde qu'il place au contraire le *Dasein,* en un sens extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde.

Que l'angoisse comme affection fondamentale ouvre effectivement selon cette guise, la preuve la plus immédiate nous en est à nouveau apportée par l'explicitation quotidienne du *Dasein et le bavardage. L'affection, avons-nous dit en effet plus haut, manifeste e où l'on en est ». Dans l'angoisse, « c'est inquiétant », « c'est étrange ». Ici s'exprime d'abord* l'indétermination spécifique de ce auprès de quoi le *Dasein* se trouve dans l'angoisse : le rien et nulle part. Mais ce caractère inquiétant, cette étrang(èr)eté signifie en même temps le ne-pas-être-chez-soi. En livrant la première indication phénoménale de la constitution fondamentale du *Dasein* et en clarifiant le sens existential de l'être-à par par opposition à la signification catégoriale de l'« intériorité », nous avons déterminé le *Dasein* comme habiter auprès..., être familier avec...[145]1 Ensuite, ce caractère de l'être-à fut manifesté plus concrètement par la publicité concrète du On, qui apporte le calme de l'auto-sécurité, l'« évidence » du « chez soi » dans la quotidienneté médiocre du *Dasein* [146]1. L'angoisse, au contraire, ramène le *Dasein* de son identification échéante au « monde ». La familiarité quotidienne se brise. *Le Dasein* est isolé, mais *comme* être-au-monde. L'être-à revêt la *« modalité » existentiale du hors-de-chez-soi. Ce n'est pas autre chose que veut dire* l'expression d'« étrang(èr)eté ».

Ce devant-quoi fuit l'échéance comme fuite devient désormais visible phénoménalement. Elle fuit non pas *devant* l'étant intramondain, mais au contraire justement *vers* lui, comme vers l'étant auprès duquel la

préoccupation, perdue dans le On, peut se tenir dans une familiarité rassurée. La fuite échéante *dans* le chez-soi de la publicité est fuite *devant* le hors-de-chez-soi, c'est-à-dire l'étrang(èr)eté qui se trouve dans le *Dasein* en tant qu'être-au-monde jeté, remis à lui-même en son être. Cette étrang(èr)eté traque incessamment le *Dasein* et menace, quoiqu'implicitement, sa perte quotidienne dans le On. Cette menace peut facticement s'assortir d'une totale sécurité et autarcie de la préoccupation quotidienne. L'angoisse peut monter dans les situations les plus anodines. Il n'est pas non plus besoin de cette obscurité où, communément, l'étrang(èr)eté se produit plus facilement. Car dans l'obscurité, il n'y a en effet, en un sens fort. « rien » à voir - ce qui n'empêche justement que le monde est *encore* « là », et de façon plus insistante.

Que nous avons interprété ontologico-existentialement l'étrang(èr)eté du *Dasein* comme la menace qui touche le *Dasein à* partir de lui-même, cela ne revient pas à affirmer que l'étrang(èr)eté, dans l'angoisse factice, soit toujours déjà comprise en ce sens. Le mode quotidien sur lequel le *Dasein* comprend l'étrang(èr)eté est le détournement échéant, qui « aveugle » le hors-de-chez-soi. Cependant, la quotidienneté de cette fuite le montre phénoménalement : à l'être-au-monde, à cette constitution essentielle du *Dasein*, qui, en tant qu'existentiale, n'est jamais sous-la-main, mais elle-même toujours en un mode du *Dasein* factice, c'est-à-dire une affection, appartient l'angoisse comme affection fondamentale. L'être-au-monde rassuré-familier est un mode de l'étrang(èr)eté du *Dasein* et non *pas l'inverse. Le hors-de-chez-soi doit être conçu ontologico-existentialement comme le phénomène plus originaire.*

Et c'est seulement parce que l'angoisse détermine toujours déjà de façon latente l'être-au-monde que celui-ci, en tant qu'être préoccupé-affecté auprès du « monde », peut prendre peur. La peur est une angoisse échue sur le « monde », inauthentique et comme telle retirée à elle-même.

D'ailleurs, facticement, même la tonalité de l'étrang(èr)eté reste le plus souvent existentiellement mécomprise. De plus, l'angoisse « authentique », du fait de la prépondérance de l'échéance et de la publicité, est rare. Souvent, l'angoisse est conditionnée *« physiologiquement ». Ce fait, en sa facticité, est un problème ontologique, il ne fait pas* seulement

difficulté quant à sa causalité et son déroulement ontique. Le déclenchement *physiologique de l'angoisse n'est possible que parce que le Dasein s'angoisse au fond de son* être.

Plus rare encore que le fait existentiel de l'angoisse authentique sont les tentatives d'interpréter ce phénomène en sa constitution et sa fonction ontologico-existentiales fondamentales. Les raisons s'en trouvent en partie dans l'omission de l'analytique *existentiale du Dasein en général, mais plus spécialement dans la méconnaissance du* phénomène de l'affection[147]1. Toutefois, la rareté factice du phénomène de l'angoisse ne peut rien contre le fait qu'il est particulièrement approprié à assumer pour l'analytique existentiale une fonction méthodique fondamentale. Bien au contraire, cette rareté du phénomène indique que le *Dasein,* qui demeure le plus souvent recouvert pour lui-même en son authenticité par l'être-explicité public du On, demeure ouvrable en son sens originaire dans cette affection fondamentale.

Certes, il appartient à l'essence de toute affection d'ouvrir à chaque fois l'être-au-monde plein selon tous ses moments constitutifs (monde, être-à, Soi-même). Néanmoins, s'il y a dans l'angoisse la possibilité d'un ouvrir privilégié, c'est parce que l'angoisse isole. Cet isolement ramène le *Dasein* de son échéance et lui rend l'authenticité et l'inauthenticité manifestes en tant que possibilités de son être. Ces possibilités fondamentales du *Dasein* qui est à chaque fois mien se montrent dans l'angoisse comme en elles-mêmes - non dissimulées par l'étant intramondain auquel le *Dasein* s'attache de prime abord et le plus souvent.

Dans quelle mesure, avec cette interprétation existentiale de l'angoisse, un sol phénoménal a-t-il été conquis pour la résolution de la question de l'être de la totalité du tout structurel du *Dasein* ?

### *§ 41. L'être du Dasein comme souci.*

Pour saisir ontologiquement la totalité du tout structurel du *Dasein*, nous devons d'abord poser la question suivante : le phénomène de l'angoisse, avec ce qui s'ouvre en lui, est-il capable de nous donner phénoménalement le tout du *Dasein* de manière suffisamment cooriginaire pour que le regard qui en cherche la totalité puisse se remplir dans cette donnée ? La réalité globale de ce que cette donnée inclut peut être enregistrée dans l'énumération formelle suivante : le s'angoisser est, en tant qu'affection, une guise de l'être-au-monde; le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde jeté; le en-vue-de-quoi de l'angoisse est le pouvoir-être-au-monde. Par suite, le phénomène plein de l'angoisse manifeste le *Dasein* comme être-au-monde existant facticement. Les caractères ontologiques fondamentaux de cet étant sont l'existentialité, la facticité et l'être-échu. Ces déterminations existentiales n'appartiennent pas comme des morceaux à une totalité à laquelle l'un d'entre eux pourrait parfois faire défaut, mais en elles règne une connexion originaire qui constitue la totalité cherchée du tout structurel. Dans l'unité des déterminations d'être citées du *Dasein*, l'être de celui-ci devient comme tel ontologiquement saisissable. Comment cette unité elle-même doit-elle être caractérisée ?

Le *Dasein* est un étant pour lequel, en son être, il *y* va de cet être même. Le «  aller de... » s'est clarifié dans la constitution d'être du comprendre comme être qui se projette vers le pouvoir-être le plus propre. C'est en-vue-de celui-ci que le *Dasein* est à chaque fois comme il est. Le *Dasein,* en son être, s'est à chaque fois déjà confronté avec une possibilité de lui-même. L'être-libre *vers* le pouvoir-être le plus propre et, du même coup, vers la possibilité de l'authenticité et de l'inauthenticité se manifeste dans l'angoisse en une concrétion originaire, élémentaire. Or l'être pour le pouvoir-être le plus propre veut dire ontologiquement : le *Dasein* est, en son être, à chaque fois déjà *en avant de* lui-même. Le

*Dasein* est toujours déjà « au-delà de soi », non pas en tant que comportement vis-à-vis d'un autre étant qu'il n'est pas, mais en tant qu'être pour le pouvoir-être qu'il est lui-même. Cette structure d'être du « y aller de... » essentiel, nous la saisissons comme *l'être-en-avant-de-soi* du *Dasein.*

Mais cette structure concerne le tout de la constitution du *Dasein.* L'être-en-avant-desoi ne signifie pas quelque chose comme une tendance isolée d'un «  sujet » sans monde, elle caractérise l'être-au-monde. Mais à celui-ci il appartient d'être remis à lui-même, d'être à chaque fois déjà jeté *dans un monde.* L'abandon du *Dasein* à lui-même se manifeste de manière originairement concrète dans l'angoisse. Saisi plus pleinement, l'être-en-avant-de-soi signifie donc : *étre-en-avant-de-soi-dans-l'être-déjà-dans-un-monde.* Dès l'instant que cette structure essentiellement unitaire est phénoménalement aperçue, se clarifie également ce que notre analyse antérieure de la mondanéité avait dégagé, à savoir que le tout de renvois de la significativité en laquelle se constitue la mondanéité est « fixé » en un en-vue-de. Cette solidarité du tout de renvois, des rapports multiples du pour... avec ce dont il *y* va pour le *Dasein,* son en-vue-de-quoi, n'a pas le sens d'une fusion d'un  « monde » sous-la-main d'objets avec un sujet. Elle est bien plutôt l'expression phénoménale de la constitution originairement totale du *Dasein,* dont la totalité est désormais explicitement dégagée comme être-en-avant-de-soi-dans-l'être-déjà-dans... En d'autres termes : l'exister est toujours factice. L'existentialité est essentiellement déterminée par la facticité.

Mais l'exister factice du *Dasein,* à son tour, n'est pas seulement et indifféremment un pouvoir-être-au-monde jeté, mais il s'est toujours aussi déjà identifié au monde de sa préoccupation. En cet être-auprès échéant s'annonce, expressément ou non, compris comme tel ou non, la fuite devant l'étrang(èr)eté qui la plupart du temps demeure recouverte avec l'angoisse latente parce que la publicité du On réprime toute nonfamiliarité. Dans l'être-déjà-en-avant-de-soi-dans-un-monde est essentiellement impliqué *l'être* échéant *auprès de* l'à-portée-de-la-main intramondain dans la préoccupation.

La totalité formellement existentiale du tout structurel ontologique du *Dasein* doit donc être saisie dans la structure suivante : l'être du *Dasein* veut dire être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le-monde-) comme-être-auprès (de l'étant faisant encontre de manière intramondaine). Cet être remplit la signification du titre de souci, que nous utilisons ici de manière purement ontologico-existentiale. De son sens demeure exclue toute tendance d'être entendue ontiquement comme le zèle ou l'incurie.

Que l'être-au-monde soit essentiellement souci, c'est la raison pour laquelle, dans des analyses antérieures, nous avons pu saisir l'être auprès de l'à-portée-de-la-main comme *préoccupation* et l'être avec l'être-Là-avec d'autrui tel qu'il fait encontre à l'intérieur du monde comme *sollicitude*. Si l'être-auprès... est préoccupation, c'est parce que, en tant que guise de l'être-à, il est déterminé par la structure fondamentale de celui-ci, par le souci. Le souci ne caractérise pas simplement, par exemple, l'existentialité coupée de la facticité et de l'échéance, mais il embrasse l'unité de ces déterminations d'être. Par suite, le souci ne désigne pas non plus primairement et exclusivement un comportement isolé du Moi vis-à-vis de lui-même. Parler de « souci de soi » par analogie à la préoccupation et à la sollicitude serait une tautologie. Le souci ne peut pas désigner un comportement particulier vis-à-vis du Soi-même, parce que celui-ci est déjà caractérisé ontologiquement par l'être-en-avant-desoi, mais, dans cette détermination, les deux autres moments structurels du souci, l'être-déjà-dans... et l'être-auprès... sont eux aussi *conjointement posés.*

L'être-en-avant-de-soi comme être pour le pouvoir-être le plus propre contient la condition ontologico-existentiale de possibilité de *l'être-libre* vers des possibilités existentielles authentiques. C'est en vue du pouvoir-être que le *Dasein* est à chaque fois comme il est facticement. Mais dans la mesure où cet être pour le pouvoir-être est lui-même déterminé par la liberté, le *Dasein peur* aussi se comporter *velléïtairement* vis-à-vis de ses possibilités, il *peut* être inauthentique, et il est de prime abord et le plus souvent facticement selon cette guise. Le en-vue-de-quoi authentique reste non-saisi, le projet du pouvoir-être de soi-même est laissé à la disposition du On. Dans l'être-en-avant-de-soi, le « soi » désigne donc à chaque fois le Soi-même au sens du On-même. Même dans l'inauthenticité, le *Dasein*

reste essentiellement en-avant-de-soi, tout de même que la fuite échéante du *Dasein* devant lui-même manifeste encore la constitution d'être selon laquelle, pour cet étant, *il y va de son être.*

Le souci, en tant que totalité structurelle originaire, « précède » de manière apriorico-existentiale toute « conduite » et « situation » du *Dasein,* ce qui veut dire qu'il *s'y trouve* aussi bien toujours déjà. Par suite, ce phénomène n'exprime nullement une primauté de l'attitude « pratique » sur la théorique. Le déterminer purement intuitif d'un sous-la-main n'a pas moins le caractère du souci qu'une « action politique » ou la calme résignation. « Théorie » et « praxis » sont des possibilités d'être d'un étant dont l'être doit être déterminé comme souci.

C'est pourquoi est également vouée à l'échec toute tentative de ramener le souci, en sa totalité essentiellement indéchirable, à des actes particuliers ou à des pulsions comme le vouloir, le souhait, l'impulsion, le penchant, ou de le reconstruire à partir de tels éléments.

Vouloir et souhait sont enracinés par une nécessité ontologique dans le *Dasein* comme souci, ils ne se réduisent pas à des vécus ontologiquement indifférents, survenant dans un flux » totalement indéterminé en son sens d'être. Et cela ne vaut pas moins de la tendance et du penchant, qui, eux aussi, sont fondés, pour autant qu'ils puissent en général être purement mis en lumière dans le *Dasein,* dans le souci. Ce qui n'exclut pas que tendance et penchant ne constituent aussi ontologiquement l'étant qui « vit » sans plus. Néanmoins, la constitution ontologique du « vivre » pose un problème propre, qu'il n'est possible de déployer que sur la voie d'une privation réductrice à partir de l'ontologie du *Dasein*.

Le souci est ontologiquement « antérieur » à tous les phénomènes cités qui, bien entendu, pourraient dans une certaine mesure être adéquatement « décrits » sans que leur horizon ontologique plein dût être visible, voire même en général connu. La présente recherche fondamental-ontologique, qui n'aspire ni à une ontologie complète du *Dasein*, ni surtout à une anthropologie concrète, peut se borner à fournir ici une indication

sur la manière dont ces phénomènes sont fondés existentialement dans le souci.

Le pouvoir-être en-vue duquel le *Dasein* est a lui-même le mode d'être de l'être-au-monde. Il implique donc ontologiquement le rapport à de l'étant intramondain. Le souci est toujours, même s'il n'est que privativement, préoccupation et sollicitude. Dans le vouloir, un étant compris, c'est-à-dire projeté vers sa possibilité, est saisi concrètement comme quelque chose dont il faut se préoccuper ou qu'il faut porter à son être par la sollicitude. *C'est pourquoi* au vouloir appartient à chaque fois un voulu, qui s'est déjà déterminé à partir d'un en-vue-de-quoi. La possibilité ontologique du vouloir a donc pour constituants : l'ouverture préalable de l'en-vue-de-quoi en général (être-en-avant-de-soi), l'ouverture de l'objet possible de préoccupation (le monde comme le « où » de l'être-déjà) et le se-projeter compréhensif du *Dasein* vers un pouvoir-être pour une possibilité de l'étant voulu ». dans le phénomène du vouloir perce la totalité sous-jacente du souci.

Le se-projeter compréhensif du *Dasein* est à chaque fois, en tant que factice, auprès d'un monde découvert. C'est en lui qu'il puise - de prime abord conformément à l'être-explicité du On - ses possibilités. Cette explicitation du On, d'entrée du jeu, a restreint les possibilités choisissables à la sphère du bien connu, de l'accessible, du supportable, du convenable et du décent. Ce nivellement des possibilités de *Dasein* à la mesure de ce qui est de prime abord disponible au quotidien accomplît en même temps un aveuglement du possible comme tel. La quotidienneté médiocre de la préoccupation devient aveugle au possible et se satisfait auprès du simplement « réel ». Ce rassurement n'exclut pas, mais au contraire éveille un affairement multiple de la préoccupation. Dès lots, des possibilités positives nouvelles ne sont plus voulues, mais c'est le disponible qui, « tactiquement », est modifié de manière à ce que naisse l'illusion qu'il se passe quelque chose.

Le vouloir «  rassuré » sous le conduite du On ne signifie cependant pas une extinction de l'être pour le pouvoir-être, mais seulement une modification de cet être. L'être pour les possibilités se manifeste alors le plus souvent comme simple souhait. Dans le souhait, le *Dasein* projette

son être vers des possibilités qui, dans la préoccupation, ne restent pas seulement non-saisies, mais encore dont le remplissement n'est même plus considéré et attendu, au contraire : la prépondérance de l'être-en-avant-de-soi selon le mode du simple souhait 'implique une incompréhension des possibilités factices. L'être-au-monde dont le monde est primairement projeté comme monde du souhait s'est perdu sans relâche dans le disponible, mais de telle sorte que celui-ci, désormais seul à-portée-de-la-main, ne suffit cependant pas à la lumière de ce qui est souhaité. Le souhait est une modification existentiale du se-projeter compréhensif qui, échu à l'être-jeté, ne fait plus qu'aspirer aux possibilités. Une telle aspiration *referme* les possibilités; ce qui est « là » dans l'aspiration du souhait devient le « monde vrai ». Le souhait présuppose ontologiquement le souci.

Dans l'aspiration, l'être-déjà-auprès... a la primauté. L'être-en-avant-de-soi-dans-l'être-déjà-dans... est modifié de manière correspondante. L'aspiration échéante manifeste le penchant du *Dasein* à « se laisser porter » par le monde où il est à chaque fois. Le penchant manifeste le caractère de l'être-exposé-à... L'être-en-avant-de-soi s'est, perdu dans un être-seulement-toujours-déjà-auprès... » La « tendance » du penchant est de se laisser entraîner par ce à quoi le penchant aspire. Si le *Dasein* sombre pour ainsi dire dans un penchant, alors ce n'est pas simplement encore un penchant qui est sous-la-main, mais au contraire la pleine structure du souci qui est modifiée. Devenu aveugle, le *Dasein* met toutes les possibilités au service du penchant.

L'*impulsion* « à vivre » est au contraire une « tendance » qui apporte elle-même avec soi son moteur - une « tendance à n'importe quel prix ». L'impulsion cherche à refouler d'autres possibilités. Ici aussi, l'être-en-avant-de-soi est inauthentique, même si le fait d'être attaqué par l'impulsion vient de celui-là même qu'elle anime. L'impulsion peut courir plus vite que l'affection et la compréhension correspondantes. Mais le *Dasein* n'es pas alors, n'est jamais « simple impulsion » à laquelle s'ajouteraient parfois d'autres attitudes, comme la maîtrise et la conduite de celle-ci, mais, en tant que modification de l'être-au-monde en sa plénitude, il est toujours déjà souci.

Dans la pure impulsion, le souci n'est pas encore devenu libre, même si c'est lui qui seul *rend possible ontologiquement que le Dasein subisse sa propre impulsion. Dans le penchant,* au contraire, le souci est toujours déjà lié. Penchant et impulsion sont des possibilités qui s'enracinent dans l'être-jeté du *Dasein.* Impossible d'anéantir l'impulsion « à vivre », d'extirper le penchant « à se laisser porter » (« vivre ») par le monde. Mais tous deux, parce que et seulement parce qu'ils se fondent ontologiquement dans le souci, peuvent être modifiés ontico-existentiellement par celui-ci en tant qu'authentique.

L'expression « souci » désigne un phénomène ontologico-existential fondamental, qui néanmoins n'est pas simple en sa structure. La totalité ontologiquement élémentaire de la structure du souci ne peut pas plus être reconduite à un « élément originaire » ontique que l'être, à coup sûr, ne peut être « expliqué » à partir de l'étant. Finalement, il nous apparaîtra que l'idée de l'être en général est tout aussi peu « simple » que l'être du *Dasein.* La détermination du souci comme être-en-avant-de-soi-dans-l'être-déjà-dans... - comme être-auprès... montre nettement que ce phénomène est lui aussi en soi structurellement *articulé.* Or n'est-ce pas là l'indice phénoménal que la question ontologique doit être poussée encore plus loin pour dégager un phénomène *encore plus originaire,* qui porte ontologiquement l'unité et la totalité de la multiplicité structurelle du souci ? Mais avant que la recherche poursuive cette question, il est besoin d'une appropriation rétrospective et plus aiguë de ce qui a été jusqu'ici interprété, du point de vue de la question fondamental-ontologique du sens de l'être en général. Toutefois, nous devons auparavant montrer que ce qui en cette interprétation est ontologiquement « nouveau » est ontiquement tout à fait ancien. Bien loin de le plier à une idée imaginaire, l'explication de l'être du *Dasein* porte pour nous existentialement au concept ce qui a déjà été ouvert ontico-existentiellement.

### *§ 42. Confirmation de l’interprétation existentiale du Dasein comme souci à partir d’une auto-explicitation préontologique du Dasein.*

L’enjeu essentiel des interprétations précédentes, qui ont finalement conduit à dégager le souci comme être du *Dasein,* était de conquérir, pour l’étant que nous sommes à chaque *fois nous-même et que nous appelons « homme », les fondements ontologiques adéquats.* Pour cela, l’analyse devait d’entrée de jeu quitter le point de vue de l’amorçage traditionnel - mais ontologiquement non clarifié et fondamentalement problématique - tel qu’il est prédonné par la définition traditionnelle de l’homme. Il se peut que l’interprétation ontologico-existentiale, mesurée à l’aune de celle-ci, déconcerte, spécialement si le « souci » est compris de manière simplement ontique au sens des « soucis » et des « tourments ». C’est pourquoi nous devons maintenant produire un témoignage préontologique, dont la force probante, sans doute, ne sera « qu’historique ».

Pourtant, réfléchissons-y : dans ce témoignage, le *Dasein* s’exprime sur lui-même, et il le fait « originairement », sans être déterminé par des interprétations théoriques, et sans non plus les viser. Considérons en outre que l’être du *Dasein* est caractérisé par l’historialité, ce qui du reste reste à montrer ontologiquement. Or si le *Dasein* est « historial » dans le fond de son être, alors un énoncé qui vient de son histoire et y retourne, et qui de surcroît se tient *en deçà* de toute science, acquiert une importance particulière, quoique non purement ontologique. La compréhension d’être présente dans *le Dasein* lui-même s’exprime préontologiquement. Le témoignage que nous allons citer doit montrer clairement que l’interprétation existentiale n’est pas une invention, mais, en tant que « construction » ontologique, possède son sol et, avec lui, sa pré-esquisse élémentaire.

L’auto-explicitation du *Dasein* comme souci qu’on va lire est déposée dans une vieille fable[148][1] :

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
Dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervertit.
Rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
Cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
Dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
Sumpserunt Saturnum judicem, is sic aecus judicat :
« Tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit,
Sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo. »

Un jour que le « Souci » traversait un fleuve, il aperçut un limon argileux songeur, il en prit un morceau et se mit à le façonner.
Tandis qu'il réfléchissait à ce qu'il avait créé, Jupiter survient.
Le « Souci » lui demande de prêter un esprit au morceau d'argile façonné: il y consent volontiers.
Mais lorsque le « Souci » voulut imposer à la créature son propre nom, Jupiter le lui interdit, exigeant que son nom à lui lui fût donné.
Tandis qu'ils disputaient de ce nom, la Terre *(Tellus)* surgit à son tour, désirant que l'image reçût son propre nom, puisqu'elle lui avait prêté une parcelle de son corps.
Les querelleurs prirent Saturne pour arbitre, qui leur signifia cette décision apparemment équitable :
« Toi, Jupiter, qui lui as donné l'esprit, tu dois à sa mort recevoir son esprit; toi, Terre, qui lui as offert le corps, tu dois recevoir son corps. Mais comme c'est le "Souci" qui a le premier formé cet être, alors, tant qu'il vit, que le "Souci" le possède. Comme cependant il y a litige sur son nom, qu'il se nomme *homo,* puisqu'il est fait d'humus (de terre). »

Ce qui procure à ce témoignage préontologique une signification particulière, c'est qu'il n'envisage pas seulement en général le « souci » comme quelque chose à quoi le *Dasein* humain est attaché « toute sa vie durant », mais que le « souci » y apparaît en connexion avec la conception bien connue de l'homme comme composé de corps (terre) et d'esprit. « Cura *prima* finxit » : cet étant tire l'« origine » de son être du souci. « Cura teneat, quamdiu vixerit » : l'étant en question n'est pas détaché de cette origine, mais tenu en elle, régi par elle aussi longtemps qu'il est « au monde ». L'« être-au-monde » a le caractère ontologique du « souci ». Son nom (homo), cet étant ne le reçoit pas en considération de son être, mais compte tenu de ce en quoi il consiste (humus). Où faut-il voir l'être « originaire » de cette créature ? La décision sur ce point appartient à Saturne, le « temps »[149]1. La détermination d'essence préontologique de l'homme exprimée dans la fable a donc d'entrée de jeu pris en vue *le* mode d'être qui régit son *passage temporel dans le monde*.

L'histoire sémantique du concept ontique de « cura » permet encore d'apercevoir d'autres structures fondamentales du *Dasein.* Burdach[150]1 attire l'attention sur une équivoque du terme « *cura* », selon laquelle il ne signifie pas seulement « effort anxieux », mais aussi « soin », « dévouement ». C'est ainsi que Sénèque écrit dans sa dernière lettre *(Epist. CXXIV) :* « Parmi les quatre natures existantes (arbres, animal, homme, Dieu), les deux dernières, qui seules sont douées de raison, se distinguent par ceci que le dieu est immortel, l'homme mortel. Or chez eux, ce qui achève le bien de l'un, à savoir du dieu, c'est sa nature, ce qui achève le bien de l'autre, à savoir de l'homme, c'est le souci *(cura) » :* « unira bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis.

La *perfectio* de l'homme, autrement dit le fait qu'il devienne ce qu'il peut être en son être-libre pour ses possibilités les plus propres (dans le projet), est un « achèvement » du « souci ». Mais celui-ci détermine cooriginairement le mode fondamental de cet étant, conformément auquel il est livré au monde de la préoccupation (être-jeté). L'« équivoque » de *cura* vise *une seule* constitution fondamentale selon la structure essentiellement duelle du projet jeté.

Considérée par rapport à l'interprétation ontique, l'interprétation ontologique n'est pas une simple généralisation ontico-théorique. Car cela voudrait dire simplement : ontiquement, toutes les conduites de l'homme sont. soucieuses » et guidées par un « dévouement » à quelque chose. Si « généralisation » il *y a,* elle est *ontologico-apriorique.* Elle ne vise pas des propriétés ontiques constamment récurrentes, mais une constitution d'être qui à chaque fois est à leur fondement. Celle-ci rend seule ontologiquement possible que cet étant soit ontiquement advocable comme *cura.* La condition existentiale de possibilité de « soucis de la vie » et de « dévouement » doit être conçue dans un sens originaire, c'est-à-dire ontologique, comme souci.

L'« universalité » transcendantale du phénomène du souci et de tous les existentiaux fondamentaux a d'autre part cette ampleur par laquelle seule est pré-donné le sol sur lequel se meut *toute* explicitation ontique du *Dasein,* qu'une telle « conception du monde » comprenne le *Dasein* comme « soucis de la vie » et détresse, ou en seps contraire.

Le « vide » et la « généralité » qui s'attache du point de vue ontique aux structures existentiales n'en a pas moins sa déterminité et sa plénitude ontologiques *propres.* Le tout de la constitution d'être, par suite, n'est pas lui-même simple en son unité, mais il montre une articulation structurelle qui vient à l'expression dans le concept existential du souci.

L'interprétation ontologique du *Dasein* a porté l'auto-explicitation préontologique de cet étant comme « souci » au *concept existential* du souci. Néanmoins, l'analytique existentiale ne vise point une fondation ontologique de l'anthropologie, son but est fondamental-ontologique. Ce but est ce qui a déterminé, certes tacitement, le cours des considérations antérieures, le choix des phénomènes et le degré de pénétration de l'analyse. Mais maintenant, la recherche, dans la perspective de la question directrice du sens de l'être et de son élaboration, doit s'assurer *expressément* de ses acquisitions antérieures. Ce qu'elle ne saurait accomplir à l'aide d'un résumé extérieur de ce qui a été élucidé. Bien plutôt ce qui n'a été que grossièrement indiqué au commencement de l'analytique existentiale doit-il, grâce à ces acquisitions, être accentué de manière à prendre la forme d'une problématique plus aiguë.

### *§ 43. Dasein, mondanéité et réalité.*

La question du sens de l'être ne devient en général possible que si *est* quelque chose comme la compréhension de l'être. Au mode d'être de l'étant que nous appelons *Dasein* appartient la compréhension de l'être. Plus l'explication de cet étant parvenait à s'accomplir adéquatement et originairement, et plus le cours ultérieur de l'élaboration du problème fondamental-ontologique était assuré d'atteindre le but.

En exécutant les tâches d'une analytique existentiale préparatoire du *Dasein,* nous avons été conduit à interpréter le comprendre, le sens et l'explicitation. En outre, l'analyse de l'ouverture du *Dasein* a montré qu'avec celle-ci, le *Dasein,* conformément à sa constitution fondamentale d'être-au-monde, est cooriginairement dévoilé du point de vue du monde, de l'être-à et du Soi-même. De plus, dans l'ouverture factice du monde, de l'étant intramondain est co-découvert. Ce qui implique ceci : l'être de cet étant est d'une certaine manière toujours déjà compris, même s'il n'est pas conçu ontologiquement de façon adéquate. La compréhension préontologique d'être embrasse certes tout étant qui est essentiellement ouvert dans le *Dasein,* mais la compréhension d'être elle-même ne s'est pas encore pour autant articulée selon les divers modes d'êtres.

En même temps, l'interprétation du comprendre nous a montré que celui-ci, de prime abord et le plus souvent, s'est déplacé, conformément au mode d'être de l'échéance, vers le comprendre du « monde ». Même là où il y va non pas d'une expérience ontique, mais d'une compréhension ontologique, l'explicitation de l'être prend de prime abord son orientation sur l'être de l'étant intramondain. Du coup, l'être de l'étant de prime abord à-portée-de-la-main est manqué, et l'étant est d'abord conçu comme complexe chosique sous-la-main (ses). *L'être* reçoit le sens de la *réalité*[151][1]. La déterminité fondamentale de l'être devient la substantialité. Conformément à ce déplacement de la compréhension d'être, le

comprendre ontologique du *Dasein* entre lui aussi dans l'horizon de ce concept de l'être. Le *Dasein*, comme tout autre étant, *est réellement* sous-la-main. Ainsi est-ce bien *l'être en général* qui prend le sens de la *réalité.* Par suite, le concept de réalité va obtenir dans la problématique ontologique une primauté spécifique. Celle-ci barre le chemin d'une analytique existentiale authentique du *Dasein,* et même elle fait déjà obstacle à tout regard sur l'être de l'étant de prime abord à-portée-de-la-main à l'intérieur du monde. Finalement, elle entraîne la problématique ontologique en général dans une direction aberrante. Les autres modes d'être sont désormais déterminés négativement et privativement par rapport à la seule réalité.

C'est pourquoi non seulement l'analytique du *Dasein,* mais encore l'élaboration de la question du sens de l'être en général doit être détachée de cette orientation unilatérale sur l'être au sens de réalité. Une chose doit être avant tout montrée : la réalité n'est pas seulement un mode d'être *parmi* d'autres, mais elle se tient ontologiquement dans une certaine connexion de dérivation avec le *Dasein,* le monde et l'être-à-portée-de-la-main. Cette monstration exige une élucidation fondamentale du *problème de la réalité,* de ses conditions et de ses limites.

Sous le titre de «  problème de la réalité » se pressent des questions différentes : 1. celle de savoir si l'étant prétendu «  transcendant à la conscience » est en général; 2. celle de savoir si cette réalité du «  monde extérieur » peut être suffisamment *prouvée; 3.* celle de savoir dans quelle mesure cet étant, s'il est réel, est connaissable en son être-en-soi; 4. celle de savoir, enfin, ce que le sens de cet étant, la réalité, signifie en général. Notre élucidation du problème de la réalité traitera, dans la perspective de la question fondamentalontologique, des trois aspects suivants : a) la réalité comme problème de l'être et de la démonstrabilité du « monde extérieur »; b) la réalité comme problème ontologique; c) la réalité et le souci.

**a) La réalité comme problème de l'être et de la démontrabilité du « monde extérieur »**

Dans la série des questions relatives à la réalité que l'on vient d'énumérer, la question ontologique, celle de savoir ce que la réalité signifie en général, est la question première. Néanmoins, aussi longtemps que faisaient défaut une problématique et une méthode ontologiques pures, cette question, à supposer qu'elle fût en général expressément posée, était condamnée à s'enchevêtrer avec l'élucidation du « problème du monde extérieur »; car l'analyse de la réalité n'est possible que sur la base de l'accès adéquat au réel. Or depuis toujours, c'est la connaissance intuitive qui valait comme mode propre de saisie du réel. Cette connaissance « est » en tant que comportement de l'âme, de la conscience. Dans la mesure où à la réalité appartient le caractère de l'en-soi et de l'indépendance, la question du sens de la réalité se trouve donc associée à celle de la possible indépendance du réel « par rapport à la conscience », ou de la possible transcendance de la conscience vers la « sphère » du réel. [Mais] la possibilité d'une analyse ontologique satisfaisante de la réalité dépend de la mesure en laquelle *ce par rapport à quoi il* doit y avoir indépendance, *ce qui* doit être transcendé est *lui-même* clarifié quant à son *être.* C'est ainsi seulement que le mode d'être du transcender devient lui aussi saisissable. Et enfin le mode primaire d'accès au réel doit être assuré, au sens d'une décision de la question de savoir si le connaître peut en général assumer cette fonction.

Ces recherches *préalables* a une possible question ontologique de la réalité ont été conduites dans l'analytique existentiale précédente. D'après celle-ci, le connaître est un mode *dérivé* de l'accès au réel, qui n'est essentiellement accessible qu'en tant qu'étant intramondain. Tout accès à un tel étant est ontologiquement fondé dans la constitution fondamentale du *Dasein,* l'être-au-monde. Celui-ci a la constitution d'être encore plus originaire du souci (être-en-avant-de-soi - être-déjà-dans-un-monde - en tant qu'être-auprès de l'étant intramondain).

La question de savoir si en général un monde est et si son être peut être prouvé est, en tant que question que le *Dasein* comme être-au-monde pose lui-même - et qui d'autre pourrait-il la poser ? - dépourvue de sens. De surcroît, elle demeure entachée d'une équivoque : car le monde en tant que « où » de l'être-à et le « monde » en tant qu'étant intramondain, en tant qu'auprès-de-quoi de l'identification préoccupée y sont confondus, plus exactement ils n'y sont même pas distingués. Mais le monde est essentiellement ouvert *avec l'être* du *Dasein*, tandis que le «  monde » est à chaque fois lui aussi déjà découvert avec l'ouverture du monde. D'ailleurs, il se peut justement que l'étant intramondain au sens du réel, du sans plus sous-la-main demeure encore recouvert. Cependant, même du réel n'est découvrable que sur la base d'un monde déjà ouvert, et c'est seulement sur cette base qu'il peut également rester encore *retiré.* On pose la question de la « réalité » du « monde extérieur » sans clarifier préalablement le *phénomène du monde* comme tel. Facticement, le « problème du monde extérieur » s'oriente constamment sur l'étant intramondain (les choses et les objets). Ainsi, ces élucidations se perdent dans une problématique ontologiquement presque impossible à démêler.

L'enchevêtrement des questions, la confusion de ce qui doit être prouvé avec ce qui est prouvé en effet et avec ce qui doit servir à le prouver se manifestent avec éclat dans la « réfutation de l'idéalisme » par *Kant*[152][1]. Kant considère comme un « scandale de la philosophie et de la raison humaine universelle »[153]2 que fasse encore et toujours défaut une preuve de l'« existence des choses hors de nous » qui soit assez contraignante pour avoir raison de tout scepticisme. Il propose lui-même une telle preuve, qu'il présente comme une démonstration du théorème suivant : « La simple conscience, mais empiriquement déterminée de mon existence (Daseins) propre prouve l'existence des objets dans l'espace hors de moi »[154]3.

Il faut d'abord remarquer expressément que Kant utilise le terme *Dasein [« existence »]* pour désigner le mode d'être qui est nommé dans la présente recherche « être-sous-lamain ». « La conscience de mon *Dasein* », cela veut dire pour Kant : la conscience de mon *être-sous-la-main au*

*sens de Descartes. Le terme Dasein désigne alors aussi bien* l'être-sous-la-main de la conscience que l'être-sous-la-main des choses.

La preuve de l'« existence des choses hors de moi » s'appuie sur le fait que le changement et la permanence appartiennent cooriginairement à l'essence du temps. Mon être-sous-la-main, c'est-à-dire l'être-sous-la-main, donné dans le sens interne, d'une *multiplicité de représentations, est un change (Wechsel) sous-la-main. Or une déterminité* temporelle présuppose quelque chose de sous-la-main de façon permanente. Mais ce sous-la-main permanent ne peut pas être « en nous », « car précisément mon existence dans le temps ne peut être tout d'abord déterminée que par ce permanent »[155]4. Avec le change sous-la-main empiriquement posé « en moi » est donc nécessairement co-posé empiriquement un sous-la-main permanent « en dehors de moi ». Ce permanent est la condition de possibilité de l'être-sous-la-main d'un change « en moi ». L'expérience de l'être-dans-le-temps de représentations suppose cooriginairement du changeant « en moi » et du permanent « hors de moi ».

Cette preuve, du reste, n'est pas une inférence causale, et par conséquent elle n'est pas entachée de l'irrecevabilité qui affecte celle-ci. Ce que Kant apporte, c'est pour ainsi dire *une « preuve ontologique » tirée de l'idée d'un étant dans le temps. De prime abord il* semble que *Kant* aurait abandonné la position cartésienne d'un sujet isolément trouvable. Mais ce n'est là qu'une apparence. Car, que Kant exige en général une preuve de l'« existence des choses hors de moi », cela montre déjà qu'il prend le point d'appui de la problématique dans le sujet, dans le « en moi ». Aussi bien, la preuve est conduite à partir du changement empiriquement donné « en moi ». Car c'est seulement « en moi » que le temps, qui porte la preuve, est expérimenté. Lui seul offre son tremplin au saut démonstratif vers le « en dehors de moi ». De plus, comme le souligne *Kant :* « L'[idéalisme] problématique, qui n'invoque que l'impossibilité de prouver une autre existence que la nôtre par expérience immédiate, est raisonnable et conforme à un principe profond de pensée philosophique : ne permettre aucun jugement décisif tant que n'a pas été trouvée une preuve suffisante »[156]1.

Seulement, même si la primauté ontique du sujet isolé et de l'expérience interne était *abandonnée, la position de Descartes n'en serait pas moins ontologiquement maintenue. Car* ce que Kant prouve - la légitimité de la preuve et de sa base étant en général admise -, c'est le nécessaire être-ensemble-sous-la-main d'un étant changeant et d'un étant permanent. Mais cette coordination de deux sous-la-main ne signifie même pas encore elle-même l'être-ensemble-sous-la-main d'un sujet et d'un objet. De plus, cela serait-il même prouvé que resterait encore recouvert ce qui est ontologiquement décisif : la constitution du « sujet », du *Dasein*, comme être-au-monde. *L'être-ensemble-sous-la-main d'un étant physique et d'un étant psychique est totalement différent, tant ontiquement qu'ontologiquement, du phénomène de l'être-au-monde.*

La différence et la connexion du « en moi » et du . hors de moi », Kant les présuppose présupposition légitime *de facto,* et pourtant illégitime par rapport à son intention démonstrative. De même, il n'est nullement montré que ce qui est établi au fil conducteur du temps à propos de l'être-ensemble-sous-la-main du changeant et du permanent soit également pertinent pour la connexion du « en moi » et du « hors de moi ». Mais si la totalité, présupposée dans la preuve, de la différence et de la connexion de l'« intérieur » et de l'« extérieur » était aperçue et si ce que cette présupposition présuppose était ontologiquement compris, alors s'effondrerait la possibilité de tenir encore pour manquante et pour nécessaire la preuve de l'« existence des choses en dehors de moi ».

Le « scandale de la philosophie » ne consiste pas en ce que cette preuve se fait encore désirer, mais *en ce que de telles preuves* sont *encore et toujours* attendues *et tentées.* De telles attentes, visées et exigences proviennent d'une position ontologiquement non-satisfaisante de *ce* vis-à-vis *de quoi* l'on doit montrer qu'un « monde » sous-la-main est indépendant et « extérieur ». Ce ne sont pas les preuves qui sont insuffisantes, c'est le mode d'être de l'étant qui formule et qui réclame ces preuves qui est *sous-déterminé.* Par suite, l'illusion peut naître qu'en montrant le nécessaire être-ensemble-sous-la main de deux sous-la-main, l'on établirait, ou même l'on pourrait établir quelque chose sur le *Dasein* en tant qu'être-au-monde. Mais le *Dasein* bien compris répugne à de telles

preuves, parce qu'il est à chaque fois déjà en son être ce dont des preuves apportées après-coup tiennent la démonstration pour nécessaire.

Voudrait-on conclure de l'impossibilité des preuves de l'être-sous-la-main de choses *hors de nous que cette réalité doit être « acceptée par un simple acte de foi »*[157]*1, que la* perversion du problème ne serait nullement surmontée. Car le préjugé demeurerait intact selon lequel il faudrait, fondamentalement et idéalement, en apporter une démonstration. Avec cette restriction à une « foi en la réalité du monde extérieur », la position inadéquate du problème se confirme même dans le cas où l'on cherche à rendre expressément à cette foi un « droit » qui lui serait propre. Au fond, on n'en continue pas moins à exiger une preuve, même si l'on s'efforce de satisfaire cette requête par des moyens autres que ceux d'une démonstration contraignante[158]2.

Même si l'on voulait alléguer le fait que le sujet doit présupposer - et, inconsciemment, présuppose toujours déjà - que le « monde extérieur » est sous-la-main, la position purement constructive d'un sujet isolé n'en resterait pas moins encore en jeu. Le phénomène de l'être-au-monde serait alors tout aussi peu atteint qu'il ne l'est par la monstration d'un être-ensemble-sous-la-main du physique et du psychique. Avec de telles présuppositions. le *Dasein* arrive toujours déjà « trop tard » s'il est vrai que, s'il accomplit cette présupposition en tant qu'étant - et comment serait-elle possible autrement ? -, en tant qu'étant il est à chaque fois déjà dans un monde. « Plus ancienne » que toute présupposition et attitude du *Dasein* est l'« a *priori»* de sa constitution d'être selon le mode d'être du souci. »

*Croire,* légitimement ou non, à la réalité du « monde extérieur », *prouver,* suffisamment ou non, cette réalité, la *présupposer,* expressément ou non, autant de tentatives qui, impuissantes à s'emparer en toute transparence de leur propre sol, présupposent un sujet de prime abord sans *monde,* ou incertain de son monde, et obligé de s'assurer après coup d'un monde. L'être-au-monde est alors d'entrée de jeu assigné à une attitude d'appréhension, de présomption, de certitude et de foi, qui cependant est toujours déjà elle-même un mode dérivé de l'être-au-monde.

*Si le «  problème de la réalité a, pris au sens de la question de savoir si un monde* extérieur est et peut être démontré sous-la-main, se révèle un problème impossible, ce n'est pas parce que son développement conduit à des apories intenables, mais parce que l'étant même qui est pris pour thème dans ce problème décline pour ainsi dire un tel mode de questionnement. Il n'y a pas à prouver que et comment un «  monde extérieur » est sous-la-main - il y a à mettre en lumière pourquoi le *Dasein* comme être-au-monde a tendance à commencer par enterrer d'abord « gnoséologiquement » le «  monde extérieur » dans le néant, pour ensuite seulement s'appliquer à le prouver. Le fondement s'en trouve dans l'échéance du *Dasein* et dans le déplacement, motivée par celle-ci, de la compréhension primaire d'être vers l'être comme être-sous-la-main. Si le questionnement conforme à cette orientation ontologique est de type « critique« , c'est une simple « intériorité » qui s'imposera de prime abord à lui à titre d'unique étant sous-la-main assuré; après quoi, une fois le phénomène originaire de l'être-au-monde mis en pièces, il s'emploiera sur la base de ce résidu, du sujet isolé, à recomposer ce sujet avec un « monde ».

Il n'est pas possible de discuter en détail, dans la présente recherche, la multiplicité des tentatives de solution du «  problème de la réalité » qui ont été élaborées par toutes les variantes du réalisme, de l'idéalisme et de leurs formes intermédiaires. Autant il est certain que chacune de ces doctrines recèle un noyau de questionnement authentique, autant il serait absurde de vouloir obtenir la solution acceptable du problème en additionnant les parts de vérité qu'elles contiennent. Ce dont il est besoin, c'est bien plutôt de cet aperçu fondamental que les divers courants de la théorie de la connaissance se fourvoient moins en tant même que courants gnoséologiques qu'ils n'échouent, sur la base de leur omission de l'analytique existentiale du *Dasein* en général, à conquérir d'abord le sol approprié pour une problématique phénoménalement assurée. Ce *sol,* cependant, il est tout aussi exclu de l'obtenir en apportant après-coup telle ou telle amélioration phénoménologique au concept *de sujet et de conscience. Car de tels correctifs ne sauraient garantir que la problématique* inadéquate a été écartée.

Avec le *Dasein* comme être-au-monde, de l'étant intramondain est à chaque fois déjà ouvert. Cet énoncé ontologico-existential semble s'accorder avec la thèse du *réalisme* affirmant que le monde extérieur est réellement sous-la-main. Sans doute l'énoncé existential cité, dans la mesure où il ne nie point l'être-sous-la-main de l'étant intramondain, aboutit au même résultat - du point de vue doxographique, pour ainsi dire - que la thèse réaliste. Cependant, il se distingue fondamentalement de tout réalisme en ce que celui-ci considère que la réalité du « monde » réclame d'être démontrée, et en même temps qu'elle peut l'être. Affirmations qui toutes deux sont précisément niées dans notre énoncé existential. Mais ce qui achève de séparer complètement cet énoncé du réalisme, c'est l'incompréhension ontologique propre à celui-ci, qui tente bel et bien d'expliquer ontiquement la réalité par des connexions causales réelles entre différents étants réels.

Vis-à-vis du réalisme, *l'idéalisme,* si opposés et si peu tenables que soient les résultats auquels il aboutit, jouit d'une primauté fondamentale, à condition du moins qu'il ne se mésinterprète pas lui-même comme idéalisme « psychologique ». En effet, en soulignant que l'être et la réalité ne sont que « dans la conscience », l'idéalisme exprime une compréhension du fait que l'être ne peut être expliqué par de l'étant. Mais dans la mesure où il manque d'expliquer ce que cette compréhension d'être signifie elle-même ontologiquement, comment elle est possible et qu'elle appartient à la constitution d'être du *Dasein*, il bâtit l'interprétation de la réalité sur du sable. Que l'être ne soit pas explicable par de l'étant, que la réalité ne soit possible que dans la compréhension d'être, cela ne dispense en aucune manière de questionner l'être de la conscience, de la *res cogitons* elle-même. La thèse idéaliste implique en toute logique la tâche préalable et indispensable d'une analyse ontologique de la conscience elle-même. C'est seulement parce que l'être est «  dans la conscience », c'est-à-dire compréhensible dans le *Dasein,* que le *Dasein* peut aussi comprendre et porter au concept des caractères d'être comme l'indépendance, l'« en-soi », la réalité en général. C'est pour cela seulement que de l'étant « indépendant » peut être accessible à la circonspection en tant qu'étant faisant encontre à l'intérieur du monde. »

Si le titre d'idéalisme signifie autant que la compréhension de ceci que l'être n'est jamais explicable par de l'étant, mais est à chaque fois déjà le «  transcendantal » pour tout étant, alors l'idéalisme contient la possibilité unique et correcte d'une problématique philosophique - et alors, faut-il ajouter, *Aristote* n'aura pas été moins idéaliste que Kant. Si au contraire l'idéalisme signifie la reconduction de tout étant à un sujet ou une conscience ayant pour tout privilège distinctif de demeurer *indéterminés* en leur être et de pouvoir tout au plus être caractérisés négativement comme des « non-choses », alors cet idéalisme n'est pas moins naïf sur le plan méthodologique que le plus grossier des réalismes.

Une possibilité, pourtant, s'offre encore : tenter de rendre la problématique de la réalité *antérieure* à toute option pour tel ou tel « point de vue », en disant : tout sujet n'est ce qu'il est que pour un objet, et inversement. Malheureusement, dans cette position du problème, les membres de la corrélation demeurent tout aussi indéterminés ontologiquement que cette corrélation même. Or le tout de la corrélation est, au fond, pensé comme *étant* « en quelque manière », donc du point de vue d'une idée déterminée de l'être. Ce n'est, de toute évidence, que si le sol ontologico-existential est préalablement assuré grâce à la mise en lumière de l'être-au-monde que la corrélation citée peut se laisser après coup connaître comme une relation formalisée. ontologiquement indifférente.

Notre discussion des présupposés tacites des tentatives purement « gnoséologiques » de solution du problème de la réalité montre donc que celui-ci doit être repris comme problème ontologique dans l'analytique existentiale du *Dasein*[159][1].

### b) La réalité comme problème ontologique.

Si le titre de réalité désigne l'être de l'étant sous-la-main à l'intérieur du monde (tes) - et il n'est pas question d'y entendre autre chose -, cela signifie pour l'analyse de ce mode d'être que l'étant intramondain ne peut être ontologiquement conçu que si le phénomène de l'intramondanéité est clarifié. Or celle-ci se fonde dans le phénomène du *monde,* qui, quant à lui, appartient en tant que moment structurel essentiel de l'être-au-monde à la constitution fondamentale du *Dasein.* L'être-au-monde, à son tour, est ontologiquement solidaire de la totalité structurelle de l'être du *Dasein,* où nous avons reconnu le souci. Or ainsi sont caractérisés les fondements et les horizons dont la clarification rend seulement possible l'analyse de la réalité. Le caractère de l'en-soi, de même, ne peut devenir ontologiquement compréhensible que dans ce contexte. C'est en nous orientant sur ce contexte problématique que nos analyses antérieures ont interprété l'être de l'étant intramondain[160]1.

Sans doute il est possible dans certaines limites de donner d'ores et déjà, sans une base ontologico-existentiale expresse, une caractérisation phénoménologique de la réalité du *réel, et c'est ce que Dilthey a essayé de faire dans l'essai plus haut cité. Le réel, selon lui, est* expérimenté dans l'impulsion et la volonté. La réalité est *résistance,* plus exactement résistivité. L'élaboration analytique du phénomène de la résistance constitue la partie positive de cet essai et offre la meilleure illustration concrète de l'idée d'une « psychologie descriptive et analytique ». Néanmoins, le déploiement adéquat de l'analyse du phénomène de la résistance est alors entravé par la problématique de la réalité propre à la théorie de la connaissance. Le « principe de phénoménalité » ne permet pas à *Dilthey* de parvenir à une interprétation ontologique de l'être de la conscience. « La volonté et son inhibition apparaissent à l'intérieur de la même conscience »[161]2. Le mode d'être de cet « apparaître », le sens d'être du « à l'intérieur », le rapport d'être de la conscience au réel lui-même, tout cela attend sa détermination ontologique. Que celle-ci ne

vienne pas, cela procède en dernière instance du fait que Dilthey laisse dans l'indifférence ontologique cette « vie », « en deçà » de laquelle il est bien sûr exclu de remonter. Toutefois, une interprétation ontologique du *Dasein* ne signifie pas la régression ontique vers un autre étant. Que Dilthey ait été réfuté en termes de théorie de la connaissance ne doit pas nous décourager de faire fructifier l'apport positif de ses analyses, qui est précisément resté incompris des réfutations en question.

C'est ainsi que *Scheler a* récemment repris l'interprétation diltheyenne de la réalité[162]1. Il professe une « théorie volontative du *Dasein a.* Mais *« Dasein »* est ici entendu au sens kantien de l'être-sous-la-main. L'« être des objets », dit Scheler, « n'est donné immédiatement que dans la relation propre à l'impulsion et à la volonté *». Scheler* ne se contente pas de souligner comme *Dilthey* que la réalité n'est jamais donnée primairement à la pensée et à la saisie, ce qu'il lui importe d'établir est que le connaître lui-même n'est pas non plus un juger et que le savoir est un « rapport d'être ».

Ce que nous avons été obligés de dire de l'indéterminité ontologique des fondements *chez Dilthey* s'applique fondamentalement à cette théorie. L'analyse fondamentale de la « vie » ne saurait non plus être introduite subrepticement après coup à tire d'infrastructure. C'est elle qui porte et conditionne l'analyse de la réalité, l'explication pleine de la résistivité et de ses présupposés phénoménaux. La résistance fait encontre dans un ne-pas-pouvoir-passer, comme empêchement d'un vouloir-passer. Mais avec celui-ci est d'ores et déjà ouvert quelque chose vers quoi pulsion et volonté sont *exposées.* Or l'indétermination ontique de ce « vers-quoi » ne saurait ontologiquement passer inaperçue, ou même être saisie comme un rien. L'exposition vers... qui se heurte à la résistance et peut seule s'y « heurter » est elle-même déjà auprès d'une totalité de tournure. Mais la découverte de celle-ci se fonde dans l'ouverture du tout de renvois de la significativité. *L'expérience de la* résistance, autrement *dit la découverte tendue de ce qui résiste,* n'est *ontologiquement possible que sur la base de l'ouverture du monde.* La résistivité caractérise l'être de l'étant intramondain. Des expériences de résistance ne déterminent facticement que l'ampleur et la direction de la découverte de l'étant faisant encontre à l'intérieur du monde. Leur sommation, bien loin de pouvoir produire

seulement l'acte d'ouverture du monde, le présuppose au contraire. Le « contre » est porté en sa possibilité ontologique par l'être-au-monde ouvert.

Aussi bien, la résistance n'est pas non plus expérimentée dans une pulsion ou une volonté « apparaissant » pour soi. L'une et l'autre se manifestent comme autant de modifications du souri. Seul un étant ayant ce mode d'être peut se heurter à du résistant en tant qu'intramondain. Lors donc que la réalité est déterminée par la résistivité, deux choses restent à considérer : d'une part, cette détermination n'atteint qu'un caractère de la réalité parmi d'autres; ensuite, la résistivité présuppose nécessairement un monde déjà ouvert. La résistance caractérise le « monde extérieur » au sens de l'étant intramondain, mais jamais au sens de monde. *La « conscience de la réalité » est elle-même une guise de l'être-au-monde.* C'est à ce phénomène existential fondamental qu'est nécessairement ramenée toute problématique du monde extérieur ».

Pour que le *cogito sum* pût servir de point de départ à l'analytique existentiale, il serait besoin non seulement d'une inversion, mais encore d'une nouvelle confirmation ontologico-phénoménale de sa teneur. Le premier énoncé serait alors : « sum », à savoir au sens de : je-suis-à-un-monde. Étant ainsi, « je suis » dans la possibilité ontologique de diverses attitudes *(cogitationes)* comme guises de l'être auprès de l'étant intramondain. Descartes, au contraire, dit : des *cogitationes* sont sous-la-main et en elles est conjointement sous-la-main un *ego* comme res cogitant sans monde. »

#### c) Réalité et souci.

La réalité, en tant que titre ontologique, est rapportée à l'étant intramondain. Si ce titre sert de désignation pour ce mode d'être en général, c'est qu'être-à-portée-de-la-main et être-sous-la-main fonctionnent comme modes de la réalité. Au contraire, si on laisse au mot sa signification traditionnelle, il désigne alors l'être au sens du pur être-sous-la-main chosique. Toutefois, tout être-sous-la-main n'est pas être-sous-la-main chosique. La « nature » qui nous « environne » et nous « embrasse » est sans doute de l'étant intramondain, mais elle ne manifeste ni le mode d'être de l'être-l'à-portée-de-la-main ni celui du sous-la-main selon la guise de la « choséité naturelle ». Mais de quelque manière que cet « être » de la nature puisse être interprété, il n'en reste pas mois que *tous* les modes d'être de l'étant intramondain sont ontologiquement fondés dans la mondanéité du monde, et, par là, dans le phénomène de l'être-au-monde. D'où il résulte cet aperçu : pas plus que la réalité n'a de primauté à l'intérieur des modes d'être de l'étant intramondain, pas davantage ce mode d'être ne peut-il adéquatement caractériser ontologiquement quelque chose comme le monde et le *Dasein.*

*La réalité,* dans l'ordre des connexions ontologiques de dérivation et dans celui d'une mise en lumière catégoriale et existentiale possible, doit être rapportée au phénomène du souci. Mais que la réalité se fonde ontologiquement dans l'être du *Dasein*, cela ne peut pas vouloir dire que du réel ne pourrait être comme ce qu'il est en lui-même qu'à condition que et aussi longtemps que le *Dasein* existe.

Cela dit, c'est seulement aussi longtemps que le *Dasein est,* autrement dit aussi longtemps qu'est la possibilité ontique de la compréhension d'être, qu'« il y a » de l'être. Si le *Dasein* n'existe pas, alors l'« indépendance », alors l'« en-soi » n'« est » pas non plus : il n'est ni compréhensible, ni incompréhensible. Alors l'étant intramondain n'est pas à son tour découvrable, ni ne peut se trouver dans le retrait. *Alors*

l'on ne peut ni dire que l'étant est, ni qu'il n'est pas. Mais maintenant qu'est la compréhension de l'être et avec elle la compréhension de l'être-sous-la-main, il peut parfaitement être dit qu'alors l'étant continuera d'être.

La dépendance citée de l'être, non pas de l'étant, vis-à-vis de la compréhension de l'être, autrement dit la dépendance de la réalité, non pas du réel, vis-à-vis du souci, préserve la suite de l'analytique du *Dasein* d'une interprétation non critique, et pourtant constamment tentante, du *Dasein* au fil conducteur de l'idée de réalité. Seule l'orientation sur l'existentialité interprétée ontologiquement de façon *positive* apporte la garantie qu'un quelconque sens, fût-il indifférent, de la réalité ne sera pas replacé au fondement lors du cours factice de l'analyse de la « conscience » ou de la « vie ».

Que l'étant qui a le mode d'être du *Dasein* ne puisse être conçu à partir de la réalité et de la substantialité, nous l'avons exprimé dans cette thèse : *la substance de* l'homme est *l'existence.* Toutefois, l'interprétation de l'existentialité comme souci et la délimitation de celle-ci par rapport à la réalité ne signifient pas que l'analytique existentiale est finie, mais ne font ressortir qu'avec plus d'acuité les enchevêtrements problématiques contenus dans la question de l'être et de ses modes possibles, et du sens de telles modifications : c'est seulement si la compréhension d'être est que de l'étant devient accessible comme étant; c'est seulement si est un étant ayant le mode d'être du *Dasein* que la compréhension d'être est possible en tant qu'étant.

### *§ 44. Dasein, ouverture et vérité.*

De tous temps, la philosophie a rapproché vérité et être. La première découverte de l'être de l'étant chez *Parménide* « identifie » l'être avec la compréhension ac-cueillante de l'être : [illegible][163][1]. Dans son esquisse de l'histoire de la découverte *des* [illegible][164][2], *Aristote* souligne que c'est guidés par « les choses mêmes » que les philosophes antérieurs à lui furent contraints de questionner plus avant : [illegible][165][1]. Il caractérise encore ce même fait par ces mots : [illegible][166][2] ; il (Parménide) fut contraint de suivre ce qui se montrait en lui-même. Dans un autre passage, nous lisons : [illegible][167][3], c'est contraints par la « vérité » elle-même qu'ils menèrent la recherche. Cette recherche, *Aristote* la caractérise comme [illegible][168][4], « philosopher » sur la « vérité », ou encore [illegible][169][5], comme un faire-voir qui met en lumière eu égard à et dans l'orbe de la « vérité ». La philosophie elle-même est déterminée comme [illegible][170][6], une science de la « vérité ». Mais en même temps, elle est caractérisée comme une [illegible][171][7], une science qui considère l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire eu égard à son être.

Que signifient ces mots : « Faire une recherche sur la "vérité" », science de la « vérité » ? La « vérité », dans cette recherche, est-elle prise pour thème par une théorie de la connaissance ou du jugement ?

Manifestement non, puisque « vérité » signifie la même chose que la « chose », que « ce qui se montre soi-même ». Quel est alors le sens de l'expression « vérité », si elle peut être utilisée terminologiquement pour nommer un « étant » et un « être » ?

Mais si la *vérité* se tient à juste titre dans une conneXion originaire avec *l'être,* le phénomène de la vérité entre dans la sphère de la problématique fondamental-ontologique. Mais si tel est le cas, n'est-il pas inévitable que ce phénomène fasse d'ores et déjà encontre à l'intérieur de l'analyse fondamentale préparatoire, de l'analytique du *Dasein ?* Dans quelle connexion ontico-ontologique la « vérité » se tient-elle avec le *Dasein* et la déterminité ontique de celui-ci que nous appelons la compréhension d'être ? Est-il possible, à partir de celle-ci, de mettre au jour la raison pour laquelle l'être va nécessairement ensemble avec la vérité, et celle-ci avec celui-là ?

Ces questions ne sauraient être esquivées. Car c'est bien parce que l'être « va ensemble » avec la vérité que le phénomène de la vérité est déjà entré en effet, quoique non expressément, ni sous ce titre, dans le thème des analyses antérieures. Il convient désormais, dans la perspective de l'accentuation du problème de l'être, de délimiter expressément le phénomène de la vérité et de fixer les problèmes qui y sont renfermés. Ce travail ne se contentera nullement de résumer ce qui a été expliqué auparavant; bien au contraire, la recherche va recevoir de lui un nouveau coup d'envoi.

Notre analyse part du *concept traditionnel de la vérité* et tente d'en libérer les fondements ontologiques (a). A partir de ces fondements, le phénomène *originaire* de la vérité deviendra visible, ce qui doit nous permettre de mettre au jour le caractère *dérivé* du concept traditionnel (b). Après quoi la recherche mettra en évidence qu'à la question de I'« essence » de la vérité appartient nécessairement la question du mode *d'être* de la vérité. Conjointement sera tiré au clair le sens ontologique de l'expression :. Il y a de la vérité », et le mode de la nécessité avec laquelle « nous devons présupposer » qu'« il y a » de la vérité (c).

a) **Le concept traditionnel de la vérité** ***et ses fondements ontologiques*.**

Trois thèses caractérisent la conception traditionnelle de l'essence de la vérité et l'opinion qu'on se fait de sa définition première : 1. Le « lieu » de la vérité est l'énoncé (le jugement); 2. l'essence de la vérité réside dans l'« accord » du jugement avec son objet; *3. Aristote,* le père de la logique, aurait lui aussi assigné la vérité au jugement comme à son lieu originaire, et il aurait lui aussi mis en circulation la définition de la vérité comme accord ».

Notre intention n'est pas ici de retracer une histoire du concept de vérité, qui d'ailleurs ne pourrait être exposée que sur la base d'une histoire de l'ontologie. Quelques références caractéristiques à des données bien connues suffiront à introduire nos élucidations analytiques.

*Aristote* dit : □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□[172]1, les « vécus » de l'âme, les □□□□□□□□ (représentations) sont des assimilations aux choses. Cet énoncé qu'Aristote ne donne nullement pour une définition d'essence expresse de la vérité, a fourni son occasion à l'élaboration de la définition ultérieure de l'essence de la vérité comme *adaequatio intellectus et rei. Thomas d'Aquin*[173]2*,* qui renvoie à propos de cette définition *à Avicenne,* qui l'avait à son tour reçu du *Livre des Définitions d'Isaac Israëli* (X$^{e}$ siècle), utilise aussi, au lieu de *adaequatio* (as-similation, ad-équation), les termes *correspondentia* (correspondance) et *convenientia* (con-venance, convergence).

La théorie de la connaissance néo-kantienne du XIXe siècle a souvent voulu voir dans cette définition de la vérité l'expression d'un réalisme naïf et méthodologiquement retardataire, et elle l'a déclarée incompatible avec une problématique qui se serait imposée à travers la « révolution copernicienne » de Kant. Parler ainsi, cependant, revient à oublier que Kant lui-même - ainsi que *Brentano* en avait déjà fait la remarque -

demeure si fermement attaché à ce concept de la vérité qu'il renonce même à l'élucider : « L'ancienne et fameuse question, dit-il, avec laquelle on prétendait pousser à bout les logiciens [...] est celle-ci : *qu'est-ce que* la *vérité ?* La définition nominale de la vérité, qui en fait l'accord de la connaissance avec son objet, est ici offerte et présupposée... »[174][1]

Si la vérité consiste dans l'accord d'une connaissance avec son objet, il faut par là-même que cet objet soit distingué des autres; car une connaissance est fausse si elle ne s'accorde pas avec l'objet auquel elle se rapporte, même si elle contient quelque chose qui pourrait valoir d'autres objets »[175][2], ajoute-t-il; et il dira encore dans l'introduction à la « Dialectique transcendantale » : « La vérité ou l'apparence ne sont pas dans l'objet pour autant qu'il est intuitionné, mais dans le jugement porté sur lui pour autant qu'il est pensé »?[176][3]

La caractérisation de la vérité comme « accord », *adaequatio,* □□□□□□□□□, est certes très générale et vide. Elle doit pourtant détenir quelque légitimité puisque, malgré toute la variété des interprétations de la connaissance qui doit recevoir ce prédicat privilégié, elle réussit à se maintenir. C'est pourquoi nous posons maintenant la question des fondements de cette « relation ». Nous demandons : *Qu'est-ce qui est tacitement co-posé* dans *ce* tout *de relations qu'est l'«* adaequatio intellectus *et rei » ? Et quel* caractère *ontologique ce co-présupposé* possède-t-il ?

D'abord, que signifie en général le terme d'« accord » ? L'accord de quelque chose avec quelque chose a le caractère formel de la relation de quelque chose à quelque chose. Tout accord, donc toute « vérité », est une relation. Pourtant, toute relation n'est pas accord. Un signe fait signe *vers* ce qu'il montre. Le signe est une relation, mais il n'est pas un accord du signe et du montré. D'autre part, tout accord ne désigne manifestement pas non plus quelque chose comme la *convenientia* fixée dans la définition de la vérité. Le nombre 6 s'accorde avec 16 - 10. Les nombres s'accordent, ils sont égaux du point de vue du combien. L'égalité est *une* guise de l'accord. A celui-ci appartient structurellement quelque chose comme un « point de vue », un « rapport à... ». Par rapport à quoi ce qui est mis en relation dans

*l'adaequatio* s'accorde-t-il ? La clarification de la relation de vérité » exige de considérer conjointement la spécificité des membres relatifs. Par rapport à quoi *intellectus* et *res*, s'accordent-ils ? Est-ce qu'en leur mode d'être, en leur teneur d'essence, ils apportent en général avec eux quelque chose par rapport à quoi ils puissent s'accorder ? Si une identité des deux est rendue impossible par leur hétérogénéité, tous deux, *intellectus* et *res* sont-ils cependant peut-être semblables ? Mais la connaissance doit pourtant « donner » la chose *telle* qu'elle est. L'« accord » a donc le caractère de relation du « tel - tel ». Selon quelle guise cette relation est-elle possible en tant que relation entre *intellectus* et *res ?* On le voit clairement par toutes ces questions : pour tirer au clair la structure de la vérité, il ne suffit point de présupposer simplement ce tout relationnel, il faut que le questionnement s'en retourne jusqu'à la connexion d'être qui porte ce tout comme tel.

Faut-il pour cela cependant déployer la problématique de la « théorie de la connaissance » au sujet de la relation sujet-objet ? Ou bien l'analyse peut-elle se restreindre à l'interprétation de la « conscience immanente de la vérité », donc rester « à l'intérieur de la sphère » du sujet ? Suivant l'opinion universelle, ce qui est vrai est la connaissance. Or la connaissance réside dans le juger. Et dans le jugement, il faut distinguer : le juger comme processus psychique *réel* et le jugé comme teneur *idéale.* C'est de celle-ci que l'on dit qu'elle est « vraie ». Le processus psychique réel, au contraire, est sous-la-main ou il ne l'est pas. C'est donc la teneur idéale du jugement qui se tient dans la relation d'accord. Cette relation, par conséquent, concerne une connexion entre la teneur idéale du jugement et la chose réelle considérée comme ce *sur quoi* il est jugé. Cet accord même, en son mode d'être, est-il réel ou idéal ? Ou rien des deux ? Comment *la relation entre* étant *idéal et sous-la-main réel doit-elle être* saisie *ontologiquement ?* Car elle subsiste bel et bien, et elle n'existe pas seulement, dans des jugements factices, entre teneur du jugement et objet réel, mais en même temps entre teneur idéale et accomplissement réel du jugement - et elle y est encore plus « intime »...

Ou bien n'est-il pas permis de s'enquérir du sens ontologique de la relation entre réel et idéal (de la □□□□□□□ ? La relation doit *subsister*

- mais que veut dire ontologiquement cette subsistance ?

Qu'est-ce qui pourrait empêcher la légitimité de cette question ? Est-ce un hasard si, depuis plus de deux millénaires, ce problème n'a pas bougé de sa place ? La perversion de la question résiderait-elle déjà dans le point de départ, dans la séparation ontologiquement non clarifiée du réel et de l'idéal ?

Quant à la séparation, opérée du point de vue du juger « effectif » sur le jugé, entre accomplissement réel et teneur idéale, est-elle en général illégitime ? L'effectivité du connaître et du juger n'est-elle pas brisée en deux guises ou «  couches » d'être, dont l'assemblage ne saurait atteindre le mode d'être du connaître ? Le psychologisme n'est-il pas fondé à s'inscrire en faux contre cette séparation, même si lui-même n'éclaircit pas ontologiquement, ni même ne connaît comme problème le mode d'être de la pensée du pensé ?

Dans le traitement de la question du mode d'être de *l'adaequatio*, le retour à la scission de l'accomplissement judicatif et de la teneur judicative, bien loin de faire avancer l'élucidation, fait apparaître tout au plus que l'éclaircissement du mode d'être du connaître est lui-même absolument nécessaire. L'analyse requise à cet effet doit tenter de porter en même temps sous le regard le phénomène de la vérité caractéristique de la connaissance. Quand, dans le connaître lui-même, la vérité devient-elle phénoménalement expresse ? Lorsque le connaître s'atteste *comme vrai.* C'est cette autolégitimation qui lui assure sa vérité. Par suite, c'est en connexion phénoménale avec la légitimation que la relation d'accord doit se rendre visible.

Supposons que quelqu'un, le dos tourné à un mur, prononce cet énoncé vrai : «  Le tableau accroché au mur est penché. » Cet énoncé se légitimera si celui qui l'a prononcé se retourne et perçoit le tableau mal accroché au mur. Mais qu'est-ce qui est proprement légitimé dans cette légitimation ? Quel est le sens de la confirmation de l'énoncé ? Serait-ce par exemple l'accord de la « connaissance », ou du s' connu », avec la chose sur le mur, qui est constaté ? Oui et non - suivant que l'on interprète de manière phénoménalement adéquate ce que signifie l'expression « le connu ». A quoi l'auteur de l'énoncé, lorsque - ne percevant pas le tableau,

mais *u* se le représentant seulement » - il juge, est-il rapporté ? A *des u représentations » ? Sûrement pas, si du moins la représentation doit signifier ici le* représenter comme procès psychique. Pas davantage n'est-il référé à des représentations au sens du représenté, si ce mot désigne une , image » de la chose réelle au mur. Bien plutôt l'énoncer « simplement représentant », suivant son sens le plus propre, est-il référé au tableau réel accroché au mur. Lui seul, et rien d'autre, est visé. Toute interprétation qui *voudrait insérer ici un nouvel élément censément visé dans l'énoncer seulement* représentant falsifierait la réalité phénoménale de ce sur quoi l'énoncé est porté. L'énoncer est un être pour la chose étante elle-même. Et qu'est-ce qui est légitimé par la perception ? Rien d'autre que ceci *que* c'est l'étant lui-même qui était visé dans l'énoncé. Ce qui vient à confirmation, c'est que l'être énonçant pour la chose énoncée est une mise au jour de l'étant, c'est qu'il *découvre* l'étant auquel il se rapporte. Ce qui est confirmé, c'est l'être-découvrant de l'énoncé. Le connaître, en cet accomplissement de légitimation, demeure alors uniquement rapporté à l'étant lui-même. C'est en celui-ci même que se joue, pour ainsi dire, la confirmation. L'étant visé lui-même se montre *tel* qu'il est en lui-même, autrement dit il est découvert identiquement tel qu'il est mis au jour comme étant dans l'énoncé. Il ne s'agit point de comparer des représentations, ni entre elles, ni en *relation* à la chose réelle. Ce qui se trouve légitimé n'est point un accord entre le connaître et l'objet ou même entre du psychique et du physique - et pas non plus entre des « contenus de conscience » - mais, uniquement, l'Être-découvert de l'étant lui-même, *lui* dans le comment de son être-découvert. Celui-ci se confirme en ceci que la chose énoncée, c'est-à-dire l'étant lui-même, se montre comme *le* même. *Confirmation* signifie : *le se montrer de l'étant en son identité*[177] *1*. La confirmation s'accomplit sur la base d'un se-montrer de l'étant. Mais cela n'est possible que dans la mesure où ce connaître qui énonce et se confirme est lui-même, quant à son sens ontologique, un *être découvrant pour* l'étant réel.

L'énoncé est *vrai,* cela signifie : il découvre l'étant en lui-même. Il énonce, il met au *jour, il « fait voir »* (□□□□□□□□□□̣) *l'étant en son être-découvert. L'être-vrai (vérité) de l'énoncé* doit nécessairement être entendu comme *être-découvrant.* La vérité n'a donc absolument pas la

structure d'un accord entre le connaître et l'objet au sens d'une assimilation d'un étant (sujet) à un autre (objet).

Derechef, l'être-vrai comme être-découvrant n'est possible que sur la base de l'être-au-monde. Ce phénomène, où nous avons reconnu une constitution fondamentale du *Dasein,* est le *fondement* du phénomène originaire de la vérité. C'est celui-ci qu'il convient maintenant d'approfondir.

**b) Le phénomène originaire de la vérité et la secondarité du concept traditionnel de la vérité.**

Être-vrai (vérité) veut dire être-découvrant. Mais n'est-ce pas là une définition suprêmement arbitraire de la vérité ? Et même si des déterminations conceptuelles aussi violentes peuvent permettre de mettre l'idée d'accord hors circuit du concept de la vérité, ce gain douteux n'est-il pas payé du prix d'une annulation de la « bonne » vieille tradition ? Réponse : notre définition apparemment *arbitraire* ne contient que l'interprétation *nécessaire* de ce que la plus ancienne tradition de la philosophie antique a originairement pressenti, et même préphénoménologiquement compris. L'être-vrai du □□□□□̣ comme □□□□□□□□□□̣ est l' □□□□□□□□□□□ selon la guise de l'□□□□□□□□□□□□□□ : faire voir, en le dégageant de son retrait, l'étant en son hors-retrait (être-découvert). L'□□□□□□□□□, qui est identifiée par Aristote, d'après les textes cités plus haut, avec le □□□̣□□□, les □□□□□□□□□□ signifie les « choses mêmes » , ce qui se montre, *l'étant dans le comment de son être-découvert.* Est-ce d'autre part un hasard si, dans l'un des fragments *d'Héraclite*[178] *1,* qui constituent les témoignages doctrinaux *les plus* anciens de la philosophie qui traitent *expressément* du □□□□□̣, perce le phénomène de la vérité au sens d'être-découvert (hors-retrait) que nous venons de dégager ? Au □□□□□̣ et à celui qui le dit et le comprend, sont opposés les hommes sans entente. Le □□□□□̣ est □□□□□□□□̣□□□□̣ □□□□□̣ il dit comment l'étant se comporte. Aux hommes sans entente, au contraire, échappe (□□□□□□□□□), demeure retiré ce qu'ils font : □□□□□□□□□□□□□□□□̣ ils oublient, autrement dit cela sombre à nouveau pour eux dans le retrait. Ainsi, au □□□□□̣, appartient le hors-retrait, □̃□□□□□□□□. *La traduction par le mot Y vérité », pour ne rien dire des déterminations* conceptuelles théoriques de cette expression, recouvre le sens de ce que les Grecs placèrent « *tout naturellement » en fait de précompréhension préphilosophique à la base de l'usage* terminologique d'□□□□□□□□□.

L'invocation de tels témoignages doit se garder d'une mystique intempérante des mots; néanmoins, c'est en fin de compte le travail de la philosophie que d'empêcher que *la force des* mots *les plus élémentaires* où le *Dasein* s'exprime ne soit rabattue par le sens commun sur une incompréhensibilité qui, de son côté, fonctionne comme source des faux problèmes.

Ce que nous avons exposé plus haut[179][1] à propos du □□□□□̣ et de l'□□□□□□□□□ sous la forme d'une interprétation pour ainsi dire dogmatique a désormais obtenu sa légitimation *phénoménale. La « définition » proposée de la vérité n'est pas évacuation, mais au contraire appropriation* originaire de la tradition, et elle le sera d'autant plus si nous parvenons à montrer que et comment la théorie devait nécessairement, sur la base du phénomène originaire de la vérité, en arriver à l'idée d'accord.

La « définition » de la vérité comme être-découvert et être-découvrant n'est pas davantage une simple explication verbale, mais elle provient de l'analyse des comportements du *Dasein* que nous avons coutume de qualifier de prime abord de « vrais ».

L'être-vrai comme être-découvrant est une guise d'être du *Dasein*. Ce qui rend soi-même possible ce découvrir doit nécessairement être nommé « vrai » en un sens encore plus originaire. *Les fondements ontologico-existentiaux du découvrir lui-même* montrent *pour la première fois le phénomène le plus originaire de la vérité.*

Le découvrir est une guise d'être de l'être-au-monde. La préoccupation, qu'elle soit circon-specte, ou même qu'elle a-vise en séjournant, découvre de l'étant intramondain. Celui-ci advient comme ce qui est découvert. Il est n vrai » en un second sens. Est primairement n vrai », c'est-à-dire découvrant, le *Dasein*. La vérité au second sens ne signifie pas être-découvrant (découverte), mais être-découvert (découverte en ce deuxième sens).

Cependant, il a été montré par notre analyse antérieure de la mondanéité et de l'étant intramondain que la découverte de l'étant intramondain *se fonde* dans l'ouverture du monde. Or l'ouverture est le mode fondamental du *Dasein* conformément auquel il est son Là.

L’ouverture est constituée par l’affection, le comprendre et le parler, et elle concerne cooriginairement le monde, l’être-à et le Soi-même. La structure du souci comme être-déjà-en-avant-de-soi-dans-un-monde-comme-être-auprès-de-l’étant-intramondain abrite en soi l’ouverture du *Dasein.* C’est avec et *par* elle qu’il *y* a de l’être-découvert, et par conséquent c’est seulement avec *l’ouverture* du *Dasein* que le phénomène *le plus originaire* de la vérité est atteint. Ce qui a été plus haut mis au jour à propos de la constitution existentiale du Là[180]1 et par rapport à l’être quotidien du Là[181]2 ne concernait rien d’autre que le phénomène le plus originaire de la vérité. Pour autant que le *Dasein* est essentiellement son ouverture, qu’en tant qu’ouvert il ouvre et découvre, il est essentiellement ,, vrai ». Le *Dasein est «* dans la *vérité ».* Cet énoncé a un sens ontologique. Il ne veut pas dire que le *Dasein,* ontiquement, est toujours ou même seulement à chaque fois expert « en toute vérité », mais qu’à sa constitution existentiale appartient l’ouverture de son être le plus propre.

En reprenant les acquisitions antérieures, il est possible de restituer le plein sens existential de la proposition : n le *Dasein* est dans la vérité » à l’aide des déterminations suivantes :

1. A la constitution d’être du *Dasein* appartient essentiellement *l’ouverture en général.* Elle embrasse le tout de la structure d’être qui est devenue explicite grâce au phénomène du souci. A celui-ci appartient non seulement l’être-au-monde, mais aussi l’être auprès de l’étant intramondain. Cooriginaire à l’être du *Dasein* et à son ouverture est l’être-découvert de l’étant intramondain.

2. A la constitution d’être du *Dasein* appartient ensuite, et certes à titre de constitutif de son ouverture, *l’être-jeté.* En lui il se dévoile que le *Dasein* est toujours déjà, en tant que mien et que tel, dans un monde déterminé et auprès d’une sphère déterminée d’étant intramondain déterminé. L’ouverture est essentiellement factice.

3. A la constitution d’être du *Dasein* appartient le *projet :* l’être ouvrant pour son pouvoir-être. Le *Dasein peut,* en tant que compréhensif, *se* comprendre à partir du w monde » et des autres ou à partir de son pouvoir-être le plus propre. Cette dernière possibilité signifie ceci : le

*Dasein* s'ouvre à lui-même dans et comme son pouvoir-être le plus propre. Cette ouverture *authentique* manifeste le phénomène de la vérité la plus originaire dans le mode de l'authenticité. L'ouverture la plus originaire et aussi la plus authentique où puisse être le *Dasein* comme pouvoir-être est la *vérité de l'existence.* C'est seulement dans le contexte d'une analyse de l'authenticité du *Dasein* que cette vérité recevra sa déterminité ontologico-existentiale.

4. A la constitution d'être du *Dasein* appartient *l'échéance.* De prime abord et le plus souvent, le *Dasein* est perdu dans son « monde ». Le comprendre, en tant que projet vers les possibilités d'être, s'est déporté dans cette direction. L'identification au On signifie la souveraineté de l'être-explicité public. Le découvert, l'ouvert est soumis à la dissimulation et à la fermeture du bavardage, de la curiosité et de l'équivoque. L'être pour l'étant n'est pas éteint, mais il est déraciné. L'étant n'est pas complètement retiré - il est précisément découvert, mais en même temps dissimulé; il se montre - mais sur le mode de l'apparence.

De même, ce qui avait été auparavant découvert sombre à nouveau dans la dissimulation et le retrait. *Le Dasein*, *parce qu'il est essentiellement échéant, est, selon* sa constitution *d'être, dans la « non-vérité ».* Ce dernier titre, tout comme l'expression d'« échéance », est ici utilisé ontologiquement. Toute « valorisation » ontiquement négative doit être tenue à l'écart de son usage analytico-existential. C'est à la *facticité* du *Dasein* qu'appartiennent la fermeture et le recouvrement. Le sens ontologico-existential plein de la proposition : « Le *Dasein* est dans la vérité » dit en même temps, et cooriginairement : « Le *Dasein* est dans la non-vérité. » Mais c'est seulement dans la mesure où le *Dasein* est ouvert qu'il est également fermé; et ce n'est que pour autant qu'avec le *Dasein* est déjà à chaque fois découvert de l'étant intramondain que ce type d'étant est recouvert (retiré) et dissimulé dans sa possibilité d'encontre intramondaine.

Par suite, le *Dasein* doit essentiellement s'approprier expressément même ce qui est déjà découvert *contre* l'apparence et la dissimulation, et s'assurer toujours de nouveau de l'être-découvert. Toute re-découverte ne s'accomplit justement jamais sur la base d'un total retrait, mais à partir de

l'être-découvert sur le mode de l'apparence. L'étant a l'air de..., il parait - c'est-à-dire que d'une certaine manière il est déjà découvert et pourtant encore dissimulé.

La vérité (être-découvert) doit toujours d'abord être arrachée à l'étant. L'étant est arraché au retrait. A chaque fois, la découverte factice est pour ainsi dire toujours un *rapt.* Est-ce un effet du hasard si les Grecs s'expriment sur l'essence de la vérité à l'aide d'une expression *privative* (□□̃□□□□□□□□) ? Dans un tel mode d'expression du *Dasein*, est-ce que ne s'annonce pas une compréhension d'être originaire de lui-même - la compréhension, fût-elle même seulement préontologique, du fait que l'être-dans-la-non-vérité constitue une détermination essentielle de l'être-au-monde ?

Que la déesse de la vérité qui guide *Parménide* le place à la croisée de deux chemins relui du découvrir et celui du retirer, ne signifie rien d'autre que ceci : le *Dasein* est à chaque fois déjà dans la vérité et la non-vérité. Le chemin du découvrir ne peut être gagné que dans le □□□□□□□□̣□□□□□□̃, dans la distinction compréhensive des deux et dans la décision pour l'un[182]1.

La condition ontologico-existentiale requise pour que l'être-au-monde soit déterminé par la « vérité » et la « non-vérité » réside dans la constitution d'être du *Dasein* que nous avons caractérisé comme *projet jeté.* Elle est un constituant de la structure du souci.

L'interprétation ontologico-existentiale du phénomène de la vérité a donné le double résultat suivant : 1. La vérité au sens le plus originaire est l'ouverture du *Dasein,* à laquelle appartient la découverte de l'étant intramondain. 2. Le *Dasein* est cooriginairement dans la vérité et la non-vérité.

Ces propositions ne peuvent laisser apercevoir toute leur signification à l'intérieur de l'horizon de l'interprétation traditionnelle du phénomène de la vérité que si l'on parvient à montrer : 1. que la vérité entendue comme accord a sa provenance dans l'ouverture, et cela moyennant une modification déterminée; 2. que le mode d'être de l'ouverture elle-même conduit à ce que ce soit de prime abord sa modification secondaire qui

vient sous le regard et guide l'explication théorique de la structure de la vérité.

L'énoncé et sa structure, le comme apophantique, sont fondés dans l'explicitation et sa structure, le comme herméneutique, et au-delà d'elle dans le comprendre, dans l'ouverture du *Dasein.* Or la vérité passe pour être la détermination privilégiée de l'énoncé, qui est donc un phénomène secondaire. De ce fait, les racines de la vérité énonciative plongent dans l'ouverture du comprendre[183]2. Mais, par-delà cette indication de la provenance de la vérité de l'énoncé, c'est désormais le phénomène de *l'accord* qu'il convient de mettre *expressément* au jour dans sa secondarité.

L'être auprès de l'étant intramondain, la préoccupation, est découvrant. Mais à l'ouverture du *Dasein* appartient essentiellement le parler[184]3. Le *Dasein* s'ex-prime, il ex-prime *soi* - en tant qu'être découvrant pour de l'étant. Et il s'exprime comme tel sur de l'étant découvert dans l'énoncé. L'énoncé communique l'étant dans le comment de son être-découvert. Le *Dasein* qui ac-cueille la communication se porte lui-même, en cet ac-cueil, à l'être découvrant pour l'étant discuté. L'énoncé ex-primé contient en son « ce-sur-quoi » l'être-découvert de l'étant, qui est préservé dans l'ex-primé. L'ex-primé devient pour ainsi dire un à-portée-de-la-main intramondain, qui peut être repris et répété. Sur la base de la préservation de l'être-découvert, l'ex-primé à-portée-de-la-main a en lui-même un rapport à l'étant sur lequel l'ex-primé est à chaque fois un énoncé. *L'être-découvert est à chaque fois être-découvert de... Même dans la répétition, le Dasein* qui répète accède à un être pour l'étant même dont il est parlé. Mais il est - et il se tient pour - dispensé d'un réaccomplissement originaire du découvrir.

Le *Dasein* n'a pas besoin de se placer dans une expérience . originaire » devant l'étant lui-même, et pourtant il demeure dans un être pour... celui-ci. L'être-découvert, dans une mesure croissante, n'est plus approprié par un découvrir à chaque fois propre, mais par l'ouï-dire du dit. L'identification au dit appartient au mode d'être du On. L'ex-primé comme tel assume l'être pour l'étant découvert dans l'énoncé. Mais si cet étant doit être expressément approprié quant à son être-découvert, cela

veut dire que l'énoncé doit être légitimé comme découvrant. Mais l'énoncé ex-primé est un à-portée-de-la-main de telle sorte que, en tant qu'il préserve de l'être-découvert, il a en lui-même un rapport à l'étant découvert. Légitimation de son être-découvrant, cela signifie maintenant : légitimation du rapport à l'étant de l'énoncé préservant l'être-découvert. L'énoncé est un à-portée-de-lamain. L'étant auquel il a rapport en tant que découvrant est de l'à-portée-de-la-main, ou du sous-la-main intramondain. Le rapport lui-même se donne donc ainsi comme sous-la-main. Mais ce rapport consiste en ceci que l'être-découvert préservé dans l'énoncé est à chaque fois être découvert de... Le jugement « contient quelque chose qui vaut des objets *» (Kant).* Mais le rapport, désormais, se trouvant dérivé vers une relation entre étants sous-la-main, reçoit à son tour le caractère de l'être-sous-la-main. L'être-découvert de... devient conformité sous-la-main d'un sous-la-main, l'énoncé ex-primé, à du sous-la-main, l'étant dont il est parlé. Et pour peu que la conformité ne soit plus aperçue que comme relation entre sous-la-main, autrement dit pour peu que le mode d'être des membres relatifs ne soit plus entendu indifféremment que comme du sous-la-main, alors le rapport se montre comme accord sous-la-main de deux étants sous-la-main.

*L'être-découvert revêt, conjointement à l'être-ex-primé de l'énoncé, le mode d'être de l'à-portée-de-la-main intramondain. Mais, dans la mesure où se maintient en lui, EN TANT QU'IL EST ÊTRE-DÉCOUVERT DE..., un rapport au* sous-la-main, *l'être-découvert (vérité) devient de son côté une relation* sous-la-main *entre étants sous-la-main (intellectus et res).*

*Le phénomène existential de l'être-découvert, qui est fondé dans l'ouverture du Dasein,* devient une propriété sous-la-main abritant de surcroît un caractère de relativité, et, en tant que tel, il est brisé en une relation sous-la-main. La vérité comme ouverture et comme être découvrant pour l'étant découvert est devenue vérité comme accord entre sous-la-main intramondains. Ainsi la secondarité du concept traditionnel de la vérité est-elle mise en évidence.

Ce qui cependant est dernier dans l'ordre des connexions ontologico-existentiales de dérivation vaut du point de vue ontico-factice comme le

terme premier et le plus proche. Mais ce fait, considéré en sa nécessité propre, se fonde à son tour sur le mode d'être du *Dasein lui-même. Dans l'identification préoccupée, le Dasein se comprend à partir de l'étant* rencontré à l'intérieur du monde. L'être-découvert appartenant au découvrir est de prime abord trouvé de manière intramondaine dans l'exprimé. Mais ce n'est pas seulement la vérité qui fait alors encontre comme du sous-de-la-main, mais encore la compréhension d'être en général comprend de prime abord tout étant comme sous-la-main. La méditation ontologique immédiate sur la « vérité » de prime abord rencontrée ontiquement comprend le □□□□□̣ (énoncé) comme □□□□□̣□□□□□̣ (énoncé sur..., être-découvert de...), mais interprète le phénomène en tant que sous-la-main du point de vue de son être-sous-la-main possible. Mais comme celui-ci a été identifié au sens de l'être en général, la question de savoir si ce mode d'être de la vérité et sa structure de prime abord rencontrée sont originaires ou non ne *peut même pas s'éveiller. La compréhension d'être du Dasein de prime abord régissante, et qui aujourd'hui encore n'a été ni FONDAMENTALEMENT ni EXPRESSÉMENT dépassée, recouvre elle-même le phénomène originaire de la vérité.*

Mais en même temps, il ne doit pas passer inaperçu que chez les Grecs, qui furent les premiers à élaborer scientifiquement et à porter à la souveraineté cette compréhension d'être prochaine, la compréhension originaire, quoique préontologique, de la vérité n'en était pas moins vivante, et même qu'elle s'affirma - tout au moins chez *Aristote*[185][1] - contre le recouvrement que représentait leur ontologie.

*Aristote,* en effet, n'a jamais défendu la thèse que le « lieu » originaire de la vérité est le jugement. Bien plutôt dit-il que le □□□□□̣ est la guise d'être du *Dasein* qui peut être *découvrante ou recouvrante. Cette double possibilité, voilà ce qui détermine de manière* insigne l'être-vrai du □□□□□̣ : il est le comportement qui *peut* aussi *recouvrir.* Et comme *Aristote* n'a jamais affirmé la thèse citée, il ne s'est jamais non plus trouvé dans la situation d'« élargir » le concept de vérité du □□□□□̣ au pur □□□□̣□. La « vérité » de l'□□□□□□□□̣ et de la vision des « idées » est le découvrir originaire. Et c'est seulement parce que la

□□□□□□ découvre primairement que le □□□□□ comme □□□□□□□□□□ peut aussi avoir une fonction de découverte.

Non seulement la thèse selon laquelle le « lieu » natif de la vérité est le jugement invoque en vain l’autorité *d’Aristote,* mais encore elle représente, en sa teneur même, une méconnaissance de la structure de la vérité. Loin d’être le *e* lieu » primaire de la vérité, l’énoncé, en tant que mode d’appropriation de l’être-découvert et que guise de l’être-au-monde se fonde *au contraire* dans le découvrir, ou dans *l’ouverture* du *Dasein.* La « vérité » la plus originaire est le *«* lieu » de l’énoncé et la condition ontologique de possibilité pour que des énoncés puissent être vrais ou faux (découvrants ou recouvrants).

La vérité comprise au sens le plus originaire appartient à la constitution fondamentale *du Dasein. Ce titre désigne un existential. Mais ainsi est déjà pré-dessinée la réponse à la* question du mode d’être de la vérité et du sens de la nécessité de la présupposition qu’« il y a de la vérité ».

**c) Le mode d'être de la vérité et la présupposition de la vérité.**

*En tant que constitué par l'ouverture, le Dasein est essentiellement dans la vérité.* L'ouverture est un mode d'être essentiel du *Dasein. Il n'y a » de vérité que dans la mesure où et* aussi *longtemps que le Dasein* est. De l'étant n'est découvert que *lorsque,* n'est ouvert qu'aussi *longtemps que* le *Dasein est* en général. Les lois de *Newton,* le principe de contradiction, toute vérité en général ne sont vrais qu'aussi longtemps que le *Dasein est.* Avant que le *Dasein* fût, après que le *Dasein* ne sera plus, aucune vérité n'était ni ne sera, parce qu'elle ne peut alors être en tant qu'ouverture, découverte, être-découvert. Avant qu'elles ne fussent découvertes, les lois de *Newton* n'étaient pas « vraies »; il ne suit pas de là qu'elles étaient fausses, ni qu'elles doivent le devenir si aucun être-découvert n'est plus ontiquement possible. Tout aussi peu cette « restriction » implique-t-elle un amoindrissement de l'être-vrai des « vérités ».

Les lois de *Newton,* avant lui, n'étaient ni vraies, ni fausses : cette proposition ne peut pas signifier que l'étant qu'elles mettent au jour en le découvrant n'était pas avant elles. Ces lois devinrent vraies grâce *à Newton,* avec elles de l'étant devint en lui-même accessible pour le *Dasein.* Avec l'être-découvert de l'étant, celui-ci se montre justement comme l'étant qui était déjà auparavant. Découvrir ainsi, tel est le mode d'être de la « vérité ».

Qu'il y ait des « vérités éternelles », cela ne pourra être prouvé de manière satisfaisante que si l'on réussit à montrer que le *Dasein* était et sera de toute éternité. Tant que cette preuve fait défaut, la proposition demeure une affirmation fantastique, qui ne gagne aucune légitimité à être communément *e* crue » par les philosophes.

*Toute vérité, conformément à son mode d'être essentiel, par lequel elle* est à *mesure du Dasein*, *est relative à l'être de* celui-ci. Cette

relativité signifie-t-elle autant que : toute vérité est « subjective » ? Sûrement pas si l'on interprète « subjectif » au sens de livré au bon gré du sujet ». Car le découvrir, en son sens le plus propre, soustrait l'énoncer à l'arbitraire « subjectif » et place le *Dasein* découvrant devant l'étant lui-même. Et c'est seulement *parce que* la « vérité » comme découvrir *est* un *mode d'être du Dasein* qu'elle peut être soustraite à son arbitraire. Même la « validité universelle » de la vérité est simplement enracinée dans le *fait que le Dasein peut découvrir et libérer de l'étant en lui-même. C'est ainsi seulement que* cet étant peut lier en lui-même tout énoncé possible, c'est-à-dire toute mise-au-jour de lui. »

La vérité bien comprise est-elle le moins du monde compromise par le fait qu'elle n'est ontiquement possible que dans le « sujet », et apparaît et disparaît avec l'être de ce sujet ?

A la lumière du mode d'être existentialement conçu de la vérité, le sens de la *présupposition de la vérité devient également compréhensible. Pourquoi devons-nous nécessairement présupposer qu'il y a de la vérité ?* Que veut dire « présupposer » ? Que signifient ces mots » : «  devoir nécessairement », « nous » ? Et l'expression :. il y a de la vérité » ? . Nous » présupposons de la vérité parce que, étant sur le mode d'être du *Dasein*, . nous » sommes «  dans la vérité ». Nous ne la présupposons pas comme quelque chose d'«  extérieur » et «  supérieur » à nous, par rapport à quoi nous nous comporterions, à côté d'autres «  valeurs ». Ce n'est pas nous qui présupposons la « vérité », c'est *elle* qui en général rend ontologiquement possible que nous puissions être *de telle* manière *que* nous «  présupposions » quelque chose. La vérité *possibilise* la première quelque chose comme de la présupposition.

Que veut dire « présupposer » ? Comprendre quelque chose comme le fondement de l'être d'un autre étant. Une telle compréhension de l'étant en ses connexions d'être n'est possible que sur la base de l'ouverture, c'est-à-dire de l'être-découvrant du *Dasein*. Présupposer de la «  vérité » signifie alors la comprendre comme quelque chose en-vue-de quoi le *Dasein* est. Mais le *Dasein* - ceci est impliqué dans la constitution d'être comme souci - est à chaque fois en avant de soi. Il est l'étant pour lequel, en son être, il y va de son pouvoir-être le plus propre. A l'être et au

pouvoir-être du *Dasein* comme être-au-monde appartient essentiellement l'ouverture et le découvrir. Pour le *Dasein*, il y va de son pouvoir-être-au-monde, et. conjointement, de la préoccupation circon-specte découvrante de l'étant intramondain. Dans la constitution d'être du *Dasein* comme souci, dans l'être-en-avant-de-soi, est inclus le « présupposer » le plus originaire. *C'est parce qu'à l'être du Dasein appartient une telle* auto-présupposition que « *nous » devons nécessairement* aussi *« nous » présupposer, en tant que déterminés par l'ouverture. Ce « présupposer » inhérent à* l'être du *Dasein* ne se rapporte pas à de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein,* et qui est de surcroît, mais uniquement à lui-même. La vérité présupposée, ou le « il y a » par lequel son être doit être déterminé a le mode ou le sens d'être du *Dasein* lui-même. Si nous devons nécessairement « faire » la présupposition de la vérité, c'est parce qu'elle est déjà « faite » avec l'être du « nous ».

*Nous devons nécessairement présupposer la vérité, elle doit nécessairement être en tant qu'ouverture du Dasein, tout comme celui-ci même doit nécessairement être en tant qu'à* chaque fois mien et tel : cela appartient à l'être-jeté essentiel du *Dasein* dans le monde. *Le Dasein a-t-il à chaque fois par lui-mémo librement décidé, pourra-t-il à chaque fois décider s'il veut ou non advenir au « Dasein » ? . En soi » il est impossible d'apercevoir pourquoi de l'étant doit être découvert, pourquoi de la vérité et du Dasein doit nécessairement* être la réfutation ordinaire du scepticisme, c'est-à-dire de la négation de l'être ou de la cognoscibilité de la « vérité » reste toujours à la moitié du chemin. Tout ce qu'elle montre dans une argumentation formelle, c'est que, si l'on juge, de la vérité est présupposée. Il y a là une manière d'indiquer qu'à l'énoncé de la « vérité » appartient, autrement dit que la *mise au jour est en son sens d'être un découvrir. Seulement, reste alors non clarifiée la raison pour laquelle* il doit nécessairement en aller ainsi, et où se trouve le fondement ontologique de cette connexion nécessaire d'être de l'énoncé et de la vérité. De même, le mode d'être de la vérité et le sens du présupposer et de son fondement ontologique dans le *Dasein* lui-même restent dans une totale obscurité. En outre, l'on méconnaît alors que même si personne ne *juge,* la vérité n'en est pas moins déjà présupposée pour autant qu'en général le *Dasein* est.

Pas plus que l'être de la « vérité » ne peut être « prouvé », pas plus un « sceptique » ne peut être réfuté. Du reste, le sceptique, s'il est facticement, selon la guise de la négation de la *vérité, n'a pas non plus besoin d'être réfuté. Pour autant qu'il est et qu'il s'est compris dans* cet être, il a éteint le *Dasein,* et avec lui la vérité, dans le désespoir du suicide. La vérité ne se laisse pas prouver dans sa nécessité, parce que le *Dasein,* le premier, ne saurait être pour lui-même soumis à une preuve. Aussi peu il est montré qu'il y a des « vérités éternelles », tout aussi peu il est montré qu'il y ait jamais eu - contrairement à ce que croient au fond, en dépit de leur entreprise même, les réfutations du scepticisme - un « vrai » sceptique. Et pourtant, il y en a eu peut-être plus souvent que ne voudrait le croire l'ingénuité des tentatives formalo-dialectiques pour confondre le scepticisme.

Ainsi donc, dans le traitement de la question de l'être de la vérité et de la nécessité de sa présupposition comme dans celui de la question de l'essence de la question, un « sujet idéal » est en général posé. Le motif, explicite ou non, s'en trouve dans l'exigence légitime - à condition cependant d'être ontologiquement légitimée - que la philosophie ait pour thème *l'« a priori »* et non pas des « faits empiriques » en tant que tels. Et pourtant, la position d'un « sujet idéal » satisfait-elle à cette exigence ? Ne s'agit-il pas d'un sujet *fantastiquement idéalisé ? Avec le concept d'un tel sujet, l'a priori du seul sujet « factuel », à savoir le Dasein, n'est-il pas manqué ? Est-ce qu'à l'a priori du sujet factice, c'est-à-dire à la facticité du Dasein n'appartient pas la déterminité d'être cooriginairement dans la vérité et* la non-vérité ?

*Les idées d'un « moi pur » et de « conscience en général » contiennent si peu l'a priori* de la subjectivité « effective » qu'elles manquent au contraire, ou même n'aperçoivent pas du tout les caractères ontologiques de la facticité et de la constitution d'être du *Dasein.* La récusation d'une « conscience en général » ne signifie pas la négation de *l'a priori,* pas plus d'ailleurs que la position d'un sujet idéalisé ne garantit *l'a priori* intrinsèque du *Dasein.*

L'affirmation de « vérités éternelles », ainsi que l'assimilation de l'« idéalité » - phénoménalement fondée - du *Dasein* avec un sujet idéalisé

absolu font partie de ces résidus de théologie chrétienne qui sont encore loin d'avoir été radicalement expulsés de la problématique philosophique.

L'être de la vérité se tient dans une connexion originaire avec le *Dasein.* Et c'est seulement parce que le *Dasein* est en tant que constitué par l'ouverture, c'est-à-dire le comprendre, que peut en général être compris quelque chose comme l'être - que la compréhension d'être est possible.

Il » n'« y a » d'être - non pas d'étant - qu'autant que la vérité est. Et elle *n'est* qu'autant et aussi longtemps que le *Dasein* est. Être et vérité « sont »cooriginairement. Ce que signifie : l'être « est », si tant est qu'il doit être distingué de tout étant, cela ne peut être questionné concrètement que si le sens de l'être et la portée de la compréhension d'être sont en général éclaircis. Alors seulement il devient également possible d'expliciter ce qui appartient au concept d'une science *de l'être comme tel,* de ses possibilités et de ses modifications. Et c'est enfin grâce à une délimitation par rapport à cette recherche et à sa vérité que devra être ontologiquement déterminée la recherche en tant que découverte *de* l'étant et la vérité de cette découverte.

La réponse à la question du sens de l'être fait encore défaut. En quelle mesure l'analyse fondamentale du *Dasein* jusqu'ici accomplie a-t-elle contribué à préparer l'élaboration de cette question ? La libération du phénomène du souci a permis de clarifier la constitution d'être de l'étant à l'être duquel appartient quelque chose comme la compréhension de l'être. Ainsi, l'être du *Dasein* a été en même temps délimité par rapport à des modes d'être (être-à-portée-de-la-main, être-sous-la-main, réalité) qui caractérisent l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein.* Enfin le comprendre lui-même a été précisé, ce qui a permis en même temps de garantir la transparence méthodique du procédé compréhensif-explicitatif de l'interprétation de l'être.

Si c'est, avec le souci, la constitution d'être originaire du *Dasein* qui doit être conquise, alors il faut aussi que, sur cette base, la compréhension d'être comprise dans le souci puisse être portée au concept. autrement dit le sens de l'être délimité. Mais est-ce qu'avec le phénomène du souci la

constitution ontologico-existentiale la plus originaire du *Dasein est* ouverte ? Est-ce que la multiplicité structurelle contenue dans le phénomène du souci livre la totalité la plus originelle de l'être du *Dasein* factice ? Est-ce que la recherche antérieure a en général réussi à prendre en vue le *Dasein comme totalité ?*

# DEUXIÈME SECTION:

# *DASEIN* ET TEMPORALITÉ

### *§ 45. Le résultat de l'analyse-fondamentale préparatoire du Dasein et la tâche d'une interprétation existentiale plus originaire de cet étant.*

Qu'est-ce qui *a été* conquis par l'analyse préparatoire du *Dasein,* et qu'est-ce qui est cherché ? Nous avons *trouvé* la constitution fondamentale de l'étant thématique, c'est-à-dire l'être-au-monde, dont les structures essentielles trouvent leur centre dans l'ouverture. La totalité de ce tout structurel s'est dévoilé comme souci. C'est dans le souci qu'est enclos l'être du *Dasein.* L'analyse de cet Être a pris pour fil conducteur ce qui avait été déterminé anticipativement comme l'essence du *Dasein* - l'existence[186]1. Formellement, ce titre signifie ceci : le *Dasein est* en tant que ce pouvoir-Être compréhensif pour lequel en son Être il *y* va de cet Être même. L'étant qui est ainsi, je le, suis à chaque fois moi-même. L'élaboration du phénomène du souci nous a procuré un aperçu dans la constitution concrète de l'existence, c'est-à-dire dans le rapport qui l'unit cooriginairement avec la facticité et l'échéance du *Dasein.*

Est *cherchée* la réponse à la question du sens de l'Être en général, et avant tout la possibilité d'une élaboration radicale de cette question fondamentale de toute ontologie. Or libérer l'horizon où quelque chose comme l'Être en général devient compréhensible, cela équivaut à éclaircir la possibilité de la compréhension de l'Être en général, laquelle appartient elle-même à la constitution de l'étant que nous appelons *Dasein*[187]2. Néanmoins, la compréhension de l'Être ne peut être éclaircie *radicalement* en tant que moment essentiel d'être du *Dasein* que si l'étant à l'être duquel elle appartient est en lui-même interprété *originairement* quant à son Être.

Or pouvons-nous considérer que la caractérisation ontologique du *Dasein* comme souci constitue une interprétation *originaire* de cet étant ? Selon quel critère l'analytique existentiale du *Dasein* doit-elle Être

appréciée en son originarité ou sa non-originarité ? Que signifie en général l'originarité d'une interprétation ontologique ?

Une recherche ontologique est un mode possible d'explicitation, laquelle a été caractérisée comme élaboration et appropriation d'une compréhension[188]1. Toute explicitation a sa pré-acquisition, sa pré-vision et son anti-cipation. Qu'elle devienne, en tant qu'interprétation, la tâche expresse d'une recherche, et alors le tout de ces « présuppositions », que nous appelons la *situation herméneutique,* exige d'être préalablement clarifié et assuré à partir de et dans une expérience fondamentale de l'a objet » à ouvrir. L'interprétation ontologique, qui doit libérer l'étant du point de vue de sa constitution propre d'être, est tenue de portes l'étant thématique, à l'aide d'une première caractérisation phénoménale, à la pré-acquisition à laquelle toutes les démarches ultérieures de l'analyse devront rester adéquates. Mais celles-ci ont en même temps besoin d'être guidées pas la pré-vision possible du mode d'être de l'étant concerné. Pré-acquisition et pré-vision pré-dessinent ensuite en même temps la conceptualité (anticipation) où toutes les structures d'être doivent Être dégagées.

Cependant, une interprétation ontologique *originaire* ne requiert pas seulement une situation herméneutique assurée en toute adéquation au phénomène : elle doit expressément s'assurer si elle a porté à la pré-acquisition le *tour* de l'étant thématique. De même, une première esquisse de l'être de cet étant, même si elle est phénoménalement fondée, ne suffit pas. La pré-vision de l'être doit bien plutôt atteindre celui-ci du point de vue *de l'unité* des moments structurels qui lui appartiennent ou peuvent lui appartenir. C'est alors seulement que peut être posée et résolue avec sûreté phénoménale la question du sens de l'unité de la totalité d'être de l'étant en son tout.

*Or pouvons-nous dire que l'analyse existentiale du Dasein jusqu'ici accomplie provenait* d'une situation herméneutique telle que pas elle fût garantie l'originarité qui vient d'être réclamée du point de vue fondamental-ontologique ? Nous est-il possible, partant du *résultat obtenu - l'être du Dasein est le souci -, de progresser jusqu'à la question de* l'unité originaire de ce tout structurel ?

Qu'en est-il donc de la pré-vision qui a guidé jusqu'ici la démarche ontologique ? Nous ayons déterminé l'idée d'existence comme pouvoir-être compréhensif pour lequel il y va de son être même. Mais, en tant qu'à chaque fois mien, le *pouvoir-être* est libre pour *l'authenticité ou l'inauthenticité ou l'indifférence modale des deux*[189][2]. *L'interprétation* antérieure, qui prenait son point de départ dans la quotidienneté médiocre, s'en est tenue à l'analyse de l'existes indifférent ou inauthentique. Sans doute, sus ce chemin déjà, il a été possible et même nécessaire d'atteindre une détermination concrète de l'existentialité de l'existence. Néanmoins la caractérisation ontologique de la constitution de l'existence demeurait grevée d'un défaut essentiel. Car existence signifie pouvoir-être - mais aussi pouvoir-être authentique. Tant que la structure existentiale du pouvoir-être authentique n'est pas reprise dans l'idée d'existence, la pré-vision guidant une interprétation *existentiale* manque encore et toujours d'originarité.

Et qu'en est-il maintenant de la pré-acquisition de la situation herméneutique antérieure ? Quand et comment l'analyse existentiale s'est-elle assurée qu'en prenant son *départ dans la quotidienneté, c'était tout le Dasein - cet étant depuis son . commence*ment » jusqu'à son «  terme » - qu'elle pliait au regard phénoménologique thématisant ? Sans doute il a été affirmé que le souci est la totalité du tout structurel de la constitution du *Dasein*[190][1]. Mais l'amorçage de l'interprétation n'implique-t-il pas déjà le renoncement à la possibilité de porter au regard le *Dasein* en totalité ? La quotidienneté est bien justement l'être « entre » naissance et mort. Si l'existence détermine l'être du *Dasein* et si l'essence de l'existence est co-constituée par le pouvoir-être, alors il faut que le *Dasein,* aussi longtemps qu'il existe, en pouvant-être, à chaque fois *ne soit pas encore quelque chose.* L'étant dont l'existence constitue l'essence répugne essentiellement à sa saisie possible comme étant total. Non seulement la situation herméneutique ne s'est pas jusqu'ici assurée de l'« acquisition » de tout cet étant, mais la question se pose même de savoir si cette acquisition peut en général être atteinte, et si au contraire une interprétation ontologique *originaire du Dasein n'est pas condamnée à échouer - sur le mode d'être de l'étant* thématique lui-même.

Une chose est donc devenue indiscutable : *l'analyse existentiale antérieure du Dasein* ne *peut élever de prétention à l'originarité.* Dans sa pré-acquisition, elle ne tenait toujours et seulement que l'être *inauthentique* du *Dasein*, et celui-ci même comme *non-total.* Si l'interprétation de l'être du *Dasein* comme fondement 191* *de l'élaboration de la question de* fond ontologique doit devenir originaire, alors il faut qu'elle ait d'abord mis existentiale*ment* en lumière l'être du *Dasein* en son *authenticité* et *totalité* possible.

Ainsi donc prend naissance la tache de porter à la pré-acquisition le *Dasein* comme *un* tout. Ce qui signifie cependant : déployer en général pour la première fois la question du *pouvoir-être-tout de cet étant. Dans le Dasein, aussi longtemps qu'il est, quelque chose qu'il* peut être et qu'il sera est à chaque fois encore en excédent[192]**. Or à cet excédent appartient la « fin » elle-même. La « fin » de l'être-au-monde est la mort. Cette fin appartenant au pouvoir-être, c'est-à-dire à l'existence, délimite et détermine la totalité à chaque fois *possible du Dasein.* Cependant, l'être-en-fin du *Dasein* dans la mort et, avec lui, l'être-tout de cet étant ne pourra être inclus de manière phénoménalement adéquate dans l'élucidation de son *être-tout* possible que si est conquis un concept ontologiquement suffisant, c'est-à-dire *existential,* de la mort. Mais la mort *n'est* selon la mesure du *Dasein* que dans un *être pour la mort* existentiel. La structure existentiale de cet être se révèle comme la constitution ontologique du pouvoir-être-tout du *Dasein.* Ainsi, tout le *Dasein* existant se laisse porter à la pré-acquisition. Oui, mais le *Dasein* peut-il aussi exister totalement de *manière authentique ? Comment l'authenticité de l'existence doit-elle en général être* déterminée sinon par rapport à un exister authentique ? D'où en tirerons-nous le critère ? Manifestement, c'est le *Dasein* lui-même qui, en son être, doit pré-donner la possibilité et la guise de son existence authentique, si tant est que celle-ci ne puisse ni lui être ontiquement imposée, ni être ontologiquement inventée. Or l'attestation d'un pouvoir-être authentique, c'est la conscience qui la donne. Comme la mort, ce phénomène du Dasein exige une interprétation existentiale adéquate. Celle-ci conduit à l'aperçu suivant lequel un pouvoir-être authentique du *Dasein* réside dans le

*vouloir-avoir-conscience. Mais cette* possibilité existentielle, de par son sens d'être, tend vers la déterminité existentielle par l'être pour la mort.

En mettant en lumière un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein*, l'analytique existentiale s'assure de la constitution de l'être *originaire* du *Dasein,* tandis que le pouvoir-être-tout authentique devient en même temps visible comme mode du souci. Ainsi est donc également assuré le sol phénoménalement suffisant pour une interprétation originaire du sens d'être du *Dasein*.

Or le fondement ontologique originaire de l'existentialité du *Dasein* est *la temporalité. C'est à* partir d'elle seulement que la totalité structurelle articulée de l'être du *Dasein* comme souci devient existentialement intelligible. Néanmoins, l'interprétation du sens d'être du *Dasein* ne peut s'en tenir à cette indication. L'analyse temporalo-existentiale de cet étant a besoin de confirmation concrète. Les structures ontologiques du *Dasein* antérieurement conquises doivent être rétrospectivement libérées quant à leur sens temporel. La quotidienneté se dévoile tomme mode de la temporalité. Mais par cette répétition de l'analyse-fondamentale préparatoire du *Dasein*, d'autre part, c'est en même temps le phénomène de la temporalité qui devient lui-même plus transparent. A la lumière de celle-ci, il devient ensuite possible de comprendre pourquoi le *Dasein* est et peut être historial au fond de son être, et pourquoi entant qu'historial il est capable d'élaborer une enquête historique.

Si c'est la temporalité qui constitue le sens originaire d'être du *Dasein*, et si par ailleurs il y va pour cet étant en son être de cet être même, alors il faut que le souci ait besoin de . temps ». et ainsi qu'il compte avec «  le temps ». La temporalité du *Dasein* élabore un  « compte (comput) du temps ». Le « temps » expérimenté en lui est l'aspect phénoménal prochain de la temporalité. C'est de lui que provient la compréhension quotidienne-vulgaire du temps. Et celle-ci se déploie dans le concept traditionnel du temps.

La mise au jour de l'origine du «  temps » «  où » fait encontre l'étant intramondain, du temps comme intratemporalité, manifeste une possibilité

essentielle de temporalisation de la temporalité. Ainsi se prépare la compréhension d'une temporalisation encore plus originaire de la temporalité. C'est en elle que se fonde la compréhension d'être constitutive pour l'être du *Dasein.* Le projet d'un sens de l'être en général peut s'accomplir dans l'horizon du temps.

La recherche exposée dans la présente section parcourra donc les étapes suivantes *l'être-tout possible du Dasein et l'être pour la mort (chapitre I); l'attestation par le Dasein* d'un pouvoir-être authentique et la résolution (chapitre II); le pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* et la temporalité comme sens ontologique du souri (chapitre III); temporalité et quotidienneté (chapitre IV); temporalité et historialité (chapitre V); la temporalité et l'intratemporalité comme origine du concept vulgaire du temps (chapitre VI)[193]1. »

# CHAPITRE PREMIER

# L'ÊTRE-TOUT POSSIBLE DU *DASEIN* ET L'ETRE POUR LA MORT

***§ 46. L'Impossibilité apparente d'une saisie et d'une détermination ontologiques de l'être-tout propre au Dasein.***

L'insuffisance de la situation herméneutique dont procédait l'analyse antérieure du *Dasein* doit être surmontée. Dans la perspective de la pré-acquisition du *Dasein* total qui doit nécessairement être conquise, il s'impose de demander si cet étant en tant qu'existant peut en général devenir accessible en son être-tout. Or divers arguments de poids, fondés sur la constitution d'être du *Dasein* lui-même, semblent établir l'impossibilité de la pré-donation ainsi exigée.

Au souci, tel qu'il forme la totalité du tout structurel du *Dasein*, répugne manifestement, conformément à son sens ontologique, un être-tout possible de cet étant. Car le moment primaire du souci, le « en-avant-de-soi », signifie bel et bien que *le Dasein* existe à chaque fois en-vue-de-soi-même.. Aussi longtemps qu'il est », jusqu'à sa fin, le *Dasein* se rapporte à son pouvoir-être. Même lorsque, existant encore, il n'a plus rien devant soi », qu'il a « soldé son compte », son être est encore déterminé par le « en-avant-de-soi ». Le désespoir, par exemple, n'arrache pas le *Dasein* à ses possibilités, et l'attitude sans illusions de celui qui est « prêt à tout » n'abrite pas moins en aie le « en-avant-de-soi ». Ainsi, ce moment structurel du souri indique sans équivoque qu'il y a encore dans le *Dasein* un *excédent,* quelque chose qui, en tant que pouvoir-être de lui-même, n'est pas encore devenu « effectif ». Dans l'essence de la constitution fondamentale du *Dasein,* il *y* a donc un *constant inachèvement.* La non-totalité signifie un excédent du pouvoir-être.

Au contraire, dès l'instant que le *Dasein* « existe » de telle manière qu'en lui absolument plus rien n'est en excédent, alors, et du même coup, il est ainsi devenu un ne-plus-être-Là. La levée de l'excédent d'être signifie l'anéantissement de son être. Aussi longtemps que *le Dasein est* en tant qu'étant, il n'a pas atteint sa « totalité ». Mais qu'il obtienne celle-

ci, et alors ce gain devient la perte pure et simple de l'être-au-monde. Il n'est alors plus jamais expérimentale *en tant qu'étant.*

La raison de l'impossibilité d'expérimenter ontiquement le *Dasein* comme totalité étante et, par suite, de le déterminer ontologiquement en son être-tout ne réside point dans une imperfection du *pouvoir de connaissance.* L'obstacle se trouve du côté de *l'être* de cet étant. Ce qui ne peut absolument pas être comme l'expérimenter prétend saisir le *Dasein* se soustrait fondamentalement à une expérimentabilité. Mais alors, est-ce que le déchiffrement de la totalité ontologique d'être dans le *Dasein* ne demeure pas une entreprise désespérée ? Il ne saurait être question de biffer le « au-devant-de-soi » en tant que moment structurel essentiel du souci. Est-ce à dire cependant que ce que nous en avons conclu était pertinent ? N'est-ce pas au prix d'une argumentation purement formelle que nous avons exclu la possibilité d'une saisie du *Dasein* en son tout ? Ou bien n'aurions-nous pas au fond - et subrepticement - posé le *Dasein* comme un étant sous-la-main devant lequel se glisserait constamment un non-encore-sous-la-main ? Notre argumentation a-t-elle saisi en un sens véritablement *existential* le n'être-pas-encore et le « en-avant-de-soi » ? Est-ce dans une adéquation phénoménale au *Dasein* que nous avons parlé de « fin » et de « totalité » ?

L'expression de « mort » avait-elle une signification biologique ou ontologico-existentiale, et même en général une signification suffisamment et sûrement déterminée ? Et avons-nous réellement épuisé toutes les possibilités de rendre accessible le *Dasein* en sa totalité ?

Il s'impose de répondre à ces questions avant de déclarer nul et non avenu, et de mettre comme tel hors circuit le problème de la totalité du *Dasein*. La question de la totalité du *Dasein*, aussi bien celle, existentielle, d'un pouvoir-être-tout possible que celle, existentiale, de la constitution d'être de la « fin » et de la « totalité » implique la tâche d'une analyse positive de phénomènes de l'existence qui ont été jusqu'ici tenus à l'écart. Au centre de telles considérations se tient la caractérisation ontologique de l'être-à-la-fin propre au *Dasein* et l'obtention d'un concept existential de la mort. Les recherches relatives à ce sujet se distribueront de la manière suivante : l'expérimentabilité de la mort des autres et la possibilité de

saisie d'un *Dasein* en son tout (§ 47); excédent, fin et totalité (§ 48); la délimination de l'analyse existentiale de la mort par rapport à des interprétations possibles du phénomène (§ 49); la pré-esquisse de la structure ontologico-existentiale de la mort (§ 50); l'être pour la mort et la quotidienneté du *Dasein (*§ 51); l'être pour la mort quotidien et le concept existential plein de la mort (§ 52); projet existential d'un être pour la mort authentique (§ 53).

### *§ 47. L’expérimentabilité de la mort des autres et la possibilité de saisie d’un Dasein en son tout.*

Atteindre sa totalité dans la mort, pour le *Dasein,* c’est en même temps perdre l’être du Là. Le passage au ne-plus-être-Là ôte justement au *Dasein* la possibilité d’expérimenter ce passage et de le comprendre en tant qu’il l’expérimente. Cependant, quand bien même cela peut demeurer interdit à chaque *Dasein* par rapport à lui-même, la mort des autres ne s’en impose que plus fortement à lui. Un achèvement du *Dasein* devient alors « objectivement » accessible. Le *Dasein* peut, et cela d’autant plus qu’ il est essentiellement être-avec d’autres, obtenir une expérience de la mort. Cette donation « objective » de la mort doit alors nécessairement rendre également possible une délimitation ontologique de la totalité du *Dasein*.

Nous demandons : est-ce que cette solution obvie, puisée dans le mode d’être du *Dasein* comme être-l’un-avec-l’autre, qui consiste à choisir l’achèvement du *Dasein* d’autrui comme thème de remplacement pour l’analyse de la totalité du *Dasein*, peut conduire au but qu’on s’est proposé ?

*Le Dasein* des autres, avec la totalité qu’il atteint dans la mort, est lui aussi un ne-plus-être-Là au sens d’un ne-plus-être-au-monde. Mourir, cela ne signifie-t-il pas quitter le monde, perdre l’être-au-monde ? Néanmoins, le ne-plus-être-au-monde du mort, si on le comprend de manière extrême, est un être au sens de l’être sans plus sous-la-main d’une chose corporelle qui fait encontre. Dans le mourir des autres peut être expérimenté le remarquable phénomène d’être qui se laisse déterminer comme virage d’un étant du mode d’être du *Dasein* (ou de la vie) au ne-plus-être-Là. La fin de l’étant comme *Dasein* est le commencement de cet étant comme sous-la-main.

Et pourtant, cette interprétation du virage du *Dasein* au sans plus sous-la-main manque la réalité phénoménale qui est à penser dans la

mesure oui l'étant qui ne fait plus que subsister ne devient pas pour autant pure chose corporelle. Même le cadavre sous-la-main, considéré théoriquement, demeure encore un objet possible d'anatomie pathologique, discipline dont la tendance compréhensive reste orientée sur l'idée de la vie. Ce qui n'est plus que sous-la-main est « davantage » qu'une chose matérielle *inerte.* Ce qui fait encontre avec cet étant, c'est de l'in-animé en ce sens qu' il a perdu la vie.

Toutefois, même cette caractérisation de l'étant qui subsiste encore n'épuise pas la pleine donnée phénoménale à laquelle nous avons ici affaire selon qu'elle est à la mesure du *Dasein*.

Le « défunt » qui, à la différence du simple mort, a été arraché à « ceux qui restent s, est l'objet de « soins » sur le mode de la pompe funèbre, de l'enterrement, du culte funéraire. Et il n'est tel, derechef, que para qu'en son mode d'être il est « encore plus » qu'un outil à-portée-de-la-main simplement offert à la préoccupation dans le monde ambiant. Séjournant auprès de lui dans le deuil et le souvenir, les survivants sont *avec lui,* sur un mode de sollicitude honorifique. Le rapport d'être au mort ne saurait donc pas non plus etre saisi comme l'être *préoccupé* auprès d'un étant à-portée-de-la-main.

Dans un tel être-avec le mort, le défunt n'est plus *lui-même* facticement « là ». Pourtant, l'être-avec signifie toujours l'etre-l'un-avec-l'autre dans le même monde. Le défunt a quitté et laissé derrière lui notre *« monde ».* C'est *à partir de celui-ci* que les survivants peuvent encore *être avec lui.*

Plus le ne-plus-être-Là du défunt est saisi de manière phénoménalement adéquate, et plus clairement il apparaît qu'un tel être-avec avec le mort n'expérimente justement pas le véritable être-venu-à-la-fin du défunt. La mort certes se dévoile comme perte, mais plutôt comme une perte que les survivants éprouvent : dans cette épreuve, ne devient point comme telle accessible la perte d'être « éprouvée », « subie » par le mort lui-même. Nous n'expérimentons pas véritablement le mourir des autres, tout au plus les y « assistons »-nous toujours et seulement.

Du reste, même s'il était possible et loisible de se représenter « psychologiquement » le mourir des autres en les y assistant, la guise d'être en question à savoir la venue-à-la-fin n'en serait pas davantage saisie. La question, en effet, concerne le sens ontologique du mourir de celui qui meurt en tant que possibilité d'être *de son* être, et non pas le mode d'être-Là-avec et d'Être-Là-encore du défunt avec les survivants. La consigne de prendre la mort expérimentée chez autrui comme thème pour l'analyse de la fin et de la totalité du *Dasein* ne peut donc donner ni ontiquement ni ontologiquement ce qu'elle prétend pouvoir donner.

Surtout, ce renvoi au mourir d'autrui comme thème de substitution pour l'analyse ontologique de l'achèvement du *Dasein* et de sa totalité repose sur une présupposition où il est possible de mettre en évidence une méconnaissance complète du mode d'Être du *Dasein.* Cette présupposition consiste dans l'opinion selon laquelle le *Dasein* pourrait être arbitrairement remplacé par autre chose, de telle manière que ce qui reste inexpérimentable dans le *Dasein* propre deviendrait accessible dans le *Dasein* étranger. Et pourtant, dira-t-on, cette présupposition est-elle vraiment si infondée ?

Au nombre des possibilités de l'Être-ensemble dans le monde se trouve incontestablement la *représentabilité* d'un *Dasein* par un autre. Dans la quotidienneté de la préoccupation, il est fait un usage multiple et constant d'une telle représentabilité. Toute intervention dans..., tout apport de... est représentable[194]* dans la sphère du « monde ambiant » offert à la préoccupation prochaine. La riche variété des guises représentables de l'Être-au-monde ne s'étend pas seulement aux modes rebattus de l'Être-l'un-avec-l'autre public, mais elle concerne aussi bien les possibilités de préoccupation restreintes à des domaines déterminés, ajustées à telle ou telle profession, tel ou tel âge. Toutefois, une telle représentation, selon sons sens propre, est toujours représentation « dans » et « auprès de » quelque chose, c'est-à-dire dans la préoccupation pour quelque chose. Or le *Dasein* quotidien se comprend de prime abord et le plus souvent à partir de *ce dont* il a coutume de se préoccuper. « On est » ce dont on s'occupe. Par rapport à cet Être, par rapport à l'identification commune quotidienne au « monde » de la préoccupation, la représentabilité n'est pas seulement en général possible, mais elle appartient même à titre de constituant à

l’être-l’un-avec-l’autre. *Ici,* un *Dasein* peut, et même il doit, dans certaines limites, *« être »* l’autre.

Et pourtant, cette possibilité de représentation échoue totalement lorsqu’il s’agit de représenter la possibilité d’être que constitue la venue-à-la-fin du *Dasein* et qui, comme telle, lui procure sa totalité. *Nul ne peut prendre son mourir d* autrui. L’on peut certes « aller à la mort pour un autre », mais cela ne signifie jamais que ceci : se sacrifier pour l’autre *« dans une affaire déterminée ».* En revanche, un tel mourir ne peut jamais signifier que sa mort serait alors le moins du monde ôtée à l’autre. Son mourir, tout *Dasein* doit nécessairement à chaque fois le prendre lui-même sur soi. La mort, pour autant qu’elle « soit », est toujours essentiellement mienne, et certes elle signifie une possibilité spécifique d’Être où il y va purement et simplement de l’Être du *Dasein* à chaque fois propre. Dans le mourir, il apparaît que la mort est ontologiquement constituée par la mienneté et l’existence[195]1. Le mourir n’est pas une donnée, un événement, mais un phénomène à comprendre existentialement, et cela en un sens insigne, qu’ il nous reste encore à délimiter plus précisément. »

Mais si le « finir » en tant que mourir constitue le totalité du *Dasein,* alors il faut que l’être de la totalité elle-même soit conçu comme un phénomène existentiel du *Dasein à* chaque fois propre. Dans le « finir » et l’être-tout du *Dasein* constitué par lui, il n’y e essentiellement point de représentation. Or cette réalité existentiale, c’est elle que méconnaît l’échappatoire citée, lorsqu’elle recourt au mourir d’autrui pour en faire le thème de remplacement de l’analyse de la totalité.

Ainsi donc, la tentative de rendre accessible l’etre-tout du *Dasein* de manière phénoménalement adéquate a échoué une fois de plus. Certes, et pourtant le résultat de ces considérations ne demeure point négatif. Car elles se sont développées conformément à une orientation - si grossière qu’elle fuit - sur les phénomènes eux-mêmes. La mort a été indiquée comme phénomène existential. Du coup, la recherche a reçu une orientation purement existentiale sur le *Dasein* à chaque fois propre. Pour analyser la mort en tant que mourir, il ne subsiste donc qu’une possibilité : porter ce phénomène à un concept purement *existential* - ou renoncer à sa compréhension ontologique.

De plus, à la faveur de notre caractérisation du passage du *Dasein* au ne-plus-Être-Là en tant que ne-plus-être-au-monde, il est apparu que la sortie-du-monde du *DASEIN* au sens du mourir doit Être distinguée d'une sortie-du-monde du seulement vivant. Ce finir propre à un vivant, nous le désignons terminologiquement par le terme *périr.* La différence citée ne peut Être rendue visible que par une délimitation du finir qui est à la mesure du *Dasein* par rapport à la fin d'une vie[196][1]. Sans doute, il est également possible de concevoir le mourir en termes physiologico-biologiques. Néanmoins, le concept médical d'« exitus » ne coïncide pas avec le concept du périr.

A la lumière de l'élucidation antérieure de la possibilité ontologique de saisie de la mort, il devient en même temps clair que diverses substructions - qui ne cessent de s'imposer à notre insu - de types d'étants munis d'un autre mode d'être (être-sous-la-main ou vie) menacent d'égarer l'interprétation du phénomène, et même déjà sa *première prédonation* adéquate. Ce à quoi il n'est possible de remédier qu'en cherchant à procurer à la suite de l'analyse une déterminité ontologique suffisante des phénomènes constitutifs que sont la fin et la totalité.

### *§ 48. Excédent, fin et totalité.*

Dans le cadre de la présence recherche, la caractérisation ontologique de la fin et de la totalité ne peut être que provisoire. Son achèvement requiert non seulement le dégagement de la structure *formelle* de la fin en général et de la totalité en général, mais encore elle a besoin d'un développement de ses possibles modifications structurelles régionales, autrement dit de ses modifications en tant que dé-formalisées, à chaque fois rapportées à l'étant « spécifique *n* concerné et déterminées à partir de l'Être de celui-ci. Tâche qui, à son tour, présuppose une interprétation positive suffisamment univoque des modes d'être qui exigent une division régionale du tout de l'étant. Cependant, la compréhension de telle guise d'être exige derechef une idée clarifiée de l'être en général. Bref, un achèvement adéquat de l'analyse ontologique de la fin et de la totalité n'échoue pas seulement devant l'ampleur de son thème, mais encore sur la difficulté fondamentale consistant en ce que, pour maîtriser cette tâche, ce qui est cherché par une telle recherche (le sens de l'Être en général) doit précisément être déjà présupposé comme trouvé et bien connu.

Les considérations qui suivent consacreront donc l'essentiel de leur intérêt aux « modifications » de la fin et de la totalité qui doivent guider, à titre de déterminités ontologiques du *Dasein,* une interprétation originaire de cet étant. Sans jamais perdre de vue la constitution existentiale du *Dasein* qui a déjà été dégagée, nous devons tenter de décider dans quelle mesure les concepts de fin et de totalité qui s'imposent de prime abord, si grande que demeure leur indétermination catégoriale, sont ontologiquement inadéquats au *Dasein.* La récusation de tels concepts doit être prolongée en une *assignation* positive à leur région spécifique. Ainsi se consolidera la compréhension de la fin et de la totalité selon qu'elles se modifient en existentiaux, ce qui nous garantira la possibilité d'une interprétation ontologique de la mort.

Cependant, que notre analyse de la fin et de la totalité adopte une orientation aussi large, cela ne saurait signifier que les concepts existentiaux de fin et de totalité doivent être conquis par voie de déduction. Ce qui nous incombe au contraire, c'est d'emprunter le sens existential du venir-à-la-fin du *Dasein* à celui-ci même, et de montrer comment un tel « finir » peut constituer un *être-tout* de l'étant qui *existe.*

Les problèmes concernant la mort élucidés jusqu'ici peuvent être formulés en trois thèses : 1. Au *Dasein* appartient, aussi longtemps qu'il est, un ne-pas-encore qu'il sera - l'excédent constant. 2. Le venir-à-sa-fin de ce-qui-n'est-pas-encore-à-la-fin (la levée ontologique de l'excédent) a le caractère du ne-plus-être-Là. 3. Le venir-à-la-fin renferme en soi un mode d'être purement et simplement ir-représentable[197]* pour chaque *Dasein.*

Dans le *Dasein*, une constante « non-totalité a, qui trouve sa fin avec la mort, est irréductible. Est-ce à dire cependant que cette réalité phénoménale : l'appartenance » de ce ne-pas-encore au *Dasein* aussi longtemps qu'il est, puisse être interprétée comme excédent ?[198]** En effet, par rapport à quel type d'étant parlons-nous d'excédent ? L'expression désigne ce qui certes « appartient » à un étant, mais fait encore défaut. L'excéder comme faire-défaut se fonde dans une appartenance. Est en excédent, par exemple, le reste d'un réglement encore à percevoir. Ce qui est excédent n'est pas encore disponible. La liquidation de la « dette » en tant que levée de l'excédent signifie la « rentrée », c'est-à-dire l'arrivée successive du reste, rentrée par laquelle le ne-pas-encore est pour ainsi dire comblé, jusqu'à ce que la somme due soit a réunie ». Par suite, être en excédent veut dire : le ne-pas-encore-être-ensemble de ce qui se coappartient. Ce qui implique ontologiquement le non-être-à-portée-de-la-main d'éléments manquants de même mode d'être que les éléments déjà à-portée-de-la-main, lesquels, quant à eux, ne modifient point leur mode d'être du fait de la rentrée du reste. Le non-ensemble subsistant est éliminé *par un assemblage cumulatif. L'étant où quelque chose est encore en excédent a le mode d'être de l'à-portée-de-la-main.* Cet ensemble, ou le non-ensemble fondé sur lui, nous le caractérisions comme somme.

Cependant, ce non-ensemble qui appartient à un tel mode de l'ensemble, ce faire-défaut comme excédent ne saurait en aucun cas déterminer ontologiquement le *ne-pas-encore qui* appartient au *Dasein* en tant que mort possible. Car cet étant n'a absolument pas le mode d'être d'un à-portée-de-la-main intramondain. L'ensemble de l'étant que le *Dasein* est « en son cours » jusqu'à ce qu'il ait achevé w sa course » ne se constitue nullement moyennant le K concours » pièce à pièce d'un étant qui, à partir de lui-même, est déjà en quelque manière et quelque part à-portée-de-la-main. Le *Dasein* n'est pas seulement à partir du moment où son ne-pas-encore s'est rempli, et cela d'autant moins qu'alors il n'est justement plus. Le *Dasein* existe justement toujours à chaque fois déjà de telle manière que son ne-pas-encore lui *appartient*. Or n'y a-t-il pas un étant qui est comme il est, et auquel un ne-pas-encore peut appartenir sans que cet étant doive avoir le mode d'être du *Dasein* ?

On pourra dire par exemple : pour la lune, le dernier quartier[199]* est encore en excédent, jusqu'à ce qu'elle soit pleine. Le ne-pas-encore diminue avec la disparition de l'ombre qui le recouvre ? Néanmoins, la lune est alors toujours déjà sous-la-main en tant que totalité. Abstraction faite de ce que la lune, même pleine, ne peut jamais être *totalement* saisie, le *ne-pas-encore ne signifie ici nullement un ne-pas-encore-être-ensemble des parties qui lui* appartiennent, mais il concerne uniquement la *saisie* percevante. Mais le ne-pas-encore appartenant au *Dasein* ne demeure pas seulement inaccessible provisoirement et temporairement à l'expérience propre et étrangère : il n'a est » absolument pas encore effectif ». Le problème ne concerne pas la saisie *du* ne-pas-encore qui est à la mesure du *Dasein,* mais son *être* - ou son *non-être* - possible. Le *Dasein* doit nécessairement et en tant que lui-même *devenir,* c'est-à-dire *être* ce qu'il n'est pas encore. Par suite, pour pouvoir déterminer comparativement *l'être à la mesure du Dasein* du *ne-pas-encore,* nous devons nécessairement prendre en considération un étant au mode d'être duquel le devenir appartient.

Le fruit vert, par exemple, se presse vers sa maturité. Ce qu'il n'est pas encore ne lui est alors nullement ajouté, dans la maturation, en tant que pas-encore-sous-la-main. C'est lui-même au contraire qui se porte à la maturité, et un tel se-porter caractérise son être en tant que fruit. Tout

élément imaginable qui pourrait lui être apporté serait incapable d'éliminer l'immaturité du fruit si cet étant ne venait pas de lui-même à maturité. Le *ne-pas-encore de l'immaturité ne désigne pas un w autre » extérieur qui pourrait,* indifféremment au fruit, être sous-la-main en lui ou avec lui. Il désigne au contraire le fruit même dans son mode d'être spécifique. La somme non encore complète, en tant qu'à-portée-de-la-main, est « indifférente » à l'égard du reste non-à-portée-de-la-main qui lui fait défaut. Ou plutôt, à strictement parler, elle ne peut être ni non-indifférente, ni indifférente vis-à-vis de lui. Le fruit mûrissant, toutefois, non seulement n'est pas indifférent à l'égard de l'immaturité en tant qu'autre de lui-même, mais en mûrissant, il est l'immaturité. Le ne-pas-encore, ici, est déjà impliqué dans son être propre, et cela non point en tant que détermination quelconque, mais en tant que constituant. De manière correspondante, le Dasein, aussi longtemps qu'il est, est lui aussi à chaque fois déjà son ne-pas-encore[200][1].

Ce qui constitue pour le *Dasein* sa « non-totalité », l'en-avant-de-soi constant, n'est ni l'excédent d'un ensemble sommatif, ni même un ne-pas-encore-être-devenu-accessible, mais un ne-pas-encore qu'un Dasein, en tant que l'étant qu'il est, a à chaque fois à être. Néanmoins la comparaison avec l'immaturité du fruit, en dépit d'une certaine convergence, manifeste des différences essentielles. Les prendre en considération, c'est reconnaître l'indétermination qui continue de s'attacher à notre discours antérieur au sujet de la « fin » et du « finir ».

En effet, même si le mûrir, l'être spécifique du fruit, s'accorde formellement, en tant que mode d'être du ne-pas-encore (de l'immaturité), avec le *Dasein* en ce que l'un comme l'autre est à chaque fois déjà - en un sens qui reste à délimiter-sonne-pas-encore, cela ne peut pas vouloir dire que la maturité comme « fin » et la mort comme « fin » coïncideraient jusque dans leur structure ontologique de fin. Avec la maturité, le fruit *s'accomplit.* Est-ce à dire que la mort à laquelle le *Dasein* parvient soit un accomplissement en ce sens ? Certes, *avec sa mort, le Dasein a « accompli sa course ». Mais a-t-il pour autant nécessairement* épuisé ses possibilités spécifiques ? Ou bien ne lui sont-elles pas bien plutôt ôtées ? Même *un Dasein « inaccompli » finit. D'autre part, le Dasein a si peu besoin de n'arriver à maturité* qu'avec sa mort qu'il peut avoir déjà

dépassé cette maturité avant la fin. Le plus souvent, il finit dans l'inaccomplissement, à moins qu'il ne soit défait et usé.

Finir ne signifie pas nécessairement s'accomplir. La question devient donc plus urgente de savoir *en quel sens en général la mort doit être comprise comme finir du Dasein*.

Finir signifie d'abord *cesser,* et cela derechef dans des sens ontologiquement divers. La pluie cesse. Elle n'est plus sous-la-main. Le chemin cesse. Ce finir ne fait pas disparaître le chemin, mais cette cessation détermine au contraire le chemin comme ce chemin sous-la-main. Le finir comme cessation peut donc signifier : passer dans le non-être-sous-lamain, ou bien, au contraire, ne commencer à être sous-la-main qu'en finissant. Lequel *dernier mode du finir, à son tour, peut soit déterminer un sous-la-main inachevé - un* chemin en construction s'interrompt - soit constituer au contraire l'« achèvement » d'un sous-la-main, au sens où c'est avec le dernier coup de pinceau que le tableau est achevé.

Seulement, le finir comme s'achever n'inclut pas en soi l'accomplissement. Au contraire, ce qui veut être accompli doit atteindre son achèvement possible. L'accomplissement est un mode dérivé de l'« achèvement », lequel n'est lui-même possible que comme détermination d'un sous-la-main ou d'un à-portée-de-la-main.

Même le finir au sens du disparaître peut encore se modifier conformément au mode d'être de l'étant. La pluie est finie, c'est-à-dire a disparu. Le pain est fini, c'est-à-dire consommé, il n'est plus disponible en tant qu'à-portée-de-la-main. »

*La mort comme fin du Dasein ne saurait se laisser caractériser adéquatement par aucun de ces modes du finir*. Si le mourir comme être-à-la-fin était compris au sens d'un finir du type qu'on vient de discuter, le *Dasein* serait posé du même coup comme sous-la-main ou à-portée-de-la-main. Mais dans la mort, le *Dasein* n'est ni accompli, ni simplement disparu, ni même devenu achevé ou totalement disponible en tant qu'à-portée-de-la-main.

De même que le *Dasein,* aussi longtemps qu'il est, est au contraire constamment déjà son ne-pas-encore, de même il est aussi déjà sa fin. Le finir désigné par la mort ne signifie pas un être-à-la-fin du *Dasein,* mais un *être pour la fin* de cet étant. La mort est une guise d'être que le *Dasein* assume dès qu'il est. «  Dès qu'un homme vient à la vie, il est assez vieux pour mourir »[201][1].

Le finir comme être pour la fin exige d'être éclairci ontologiquement à partir du mode d'être du *Dasein.* Et selon toute présomption, c'est aussi seulement à partir de la détermination existentiale du finir que peut devenir intelligible la possibilité d'un être existant du ne-pas-encore « antérieur » à la « fin ». Seule la clarification existentiale de l'être pour la fin peut fournir, enfin, la base suffisante pour délimiter le sens possible de *l'expression «  totalité du Dasein », si tant est que cette totalité doive être constituée par la* mort comme «  fin ».

La tentative d'atteindre, à partir d'une clarification du ne-pas-encore et via la  caractérisation du finir, une compréhension de la totalité qui est à la mesure du *Dasein* ne nous a pas conduit au but. Tout ce qu'elle a montré *négativement,* c'est ceci : le ne-pas-encore que le *Dasein* est à chaque fois répugne à être interprété comme excédent. La fin *pour* laquelle le *Dasein* est en existant n'est déterminée que de manière inadéquate par un être-à-la-fin. Mais en même temps,, ta réflexion a été conduite à montrer plus clairement que sa propre démarche devait être inversée. La caractérisation positive des phénomènes litigieux (ne-pas-être-encore, finir, totalité) ne peut réussir qu'au prix d'une orientation univoque sur la constitution d'être du *Dasein.* Mais cette univocité est négativement garantie contre les déviations par l'aperçu pris sur l'appartenance régionale des structures de la fin et de la totalité, qui sont ontologiquement contraires au *Dasein.*

Il convient donc d'accomplir l'interprétation analytico-existentiale de la mort et de son caractère de fin au fil conducteur de la constitution fondamentale du *Dasein* jusqu'ici conquise, à savoir du phénomène du souci.

### *§ 49. Délimitation de l'analyse existentiale de la mort par rapport à d'autres interprétations possibles du phénomène.*

L'univocité de l'interprétation ontologique de la mort doit commencer par se consolider en prenant une conscience expresse de ce dont cette interprétation *ne* peut *pas* s'enquérir et de ce sur quoi il serait vain d'attendre d'elle la moindre révélation ou initiation.

La mort au sens le plus large est un phénomène de la vie. La vie doit être comprise comme un mode d'être auquel appartient un être-au-monde. Elle ne peut être fixée ontologiquement que dans une orientation privative sur le *Dasein.* Même le *Dasein* peut se laisser considérer comme une pure vie. Aux yeux de l'approche biologico-physiologique, il sera alors intégré au domaine d'être que nous connaissons comme monde animal et végétal. A l'intérieur de ce champ, il est possible, par voie de constat ontique, de recueillir des données et des statistiques sur la durée de vie des plantes, des animaux et des hommes. Des connexions entre durée de vie, reproduction et croissance peuvent être découvertes, et les - types » de mort - les causes, les - mécanismes » et les guises de son intervention - être soumis à une investigation scientifique[202]1.

A cette étude biologico-ontique de la mort, une problématique ontologique est sous-jacente. Il reste à demander comment, à partir de l'essence ontologique de la vie, se j détermine celle de la mort. Dans une certaine mesure, l'investigation ontique de la mort a toujours déjà tranché ce point. Des préconceptions plus ou moins clarifiées de la vie et de la mort y sont à l'œuvre. Elles ont besoin d'être pré-dessinées par l'ontologie du *Dasein.* En outre, à l'intérieur même de cette ontologie du *Dasein* *préordonnée à* une ontologie de la vie, l'analytique existentiale de la mort est à son tour *subordonnée* à une caractérisation de la constitution fondamentale du *Dasein. Nous* avons nommé le finir de l'être vivant le *périr.* Or s'il est vrai que le *Dasein « a »* sa mort physiologique,

biologique-non point ontiquement isolée, certes, mais codéterminée par son mode d'être originaire -, qu'il peut même finir sans à proprement parler mourir, et s'il est vrai, d'un autre côté, que le *Dasein* en tant que tel ne périt jamais simplement, nous caractériserons ce phénomène intermédiaire par le terme de *décéder,* le verbe *mourir* étant au contraire réservé à la *guise d'être* en laquelle le *Dasein est pour* sa mort. En conséquence de quoi, nous devons dire : le *Dasein* ne périt jamais, mais il ne peut décéder qu'aussi longtemps qu'il meurt. L'étude biologico-médicale du décéder est en mesure du dégager des résultats qui peuvent également posséder une signification ontologique, à condition du moins que soit assurée l'orientation fondamentale pour une interprétation existentiale de la mort. A moins que nous ne devions concevoir la maladie et la mort - même envisagées médicalement - primairement comme des phénomènes existentiaux ? »

L'interprétation existentiale de la mort est antérieure à toute biologie et ontologie de la vie. Mais elle n'est pas moins fondatrice pour toute investigation biographico-historique et ethnologico-psychologique de la mort. Une - typologie » du " mourir » comme caractéristique des états et des guises en lesquels le décéder est - vécu » présuppose déjà le concept de la mort. En outre, une psychologie du - mourir » apporte davantage de révélations sur la - vie » des - mourants » que sur le mourir lui-même, ce qui reflète simplement le fait que le *Dasein* ne meurt pas d'abord - ou même ne meurt jamais - proprement dans et par un vécu de son décéder factice. De même, les conceptions de la mort chez les primitifs, leurs conduites à l'égard de la mort dans la sorcellerie et le culte, éclairent primairement la compréhension du *DASEIN* - de ce *Dasein* dont l'interprétation a déjà besoin d'une analytique existentiale et d'un concept correspondant de la mort.

D'autre part, l'analyse ontologique de l'être pour la fin n'anticipe aucune prise de position existentielle à l'égard de la mort. Que la mort soit déterminée comme - fin » du *Dasein,* c'est-à-dire de l'être-au-monde, cela n'implique aucune décision sur la question de savoir si, - après la mort », un autre être, plus élevé ou plus bas, est encore possible, si le *Dasein - survit », ou même si, se e perpétuant », il devient - immortel ». Sur l'« au-*

*delà »* et sa possibilité, il est alors tout aussi peu décidé ontiquement que sur l'- en deçà », comme *s'il s'agissait de proposer, à des fins d'« édification », des normes et des règles au* comportement devant la mort. Si l'analyse de la mort reste purement - immanente », c'est dans la mesure où elle n'interprète le phénomène qu'en examinant comment, en tant que possibilité d'être de chaque *Dasein, il se tient engagé en lui.* Il n'est sensé et légitime, et surtout il n'est méthodiquement possible de *se demander* ce qui *est après la mort* qu'à partir du moment où celle-ci est conçue dans son essence ontologique pleine. Une telle question constitue-t-elle sinon en général une question *théorique* possible, nous pouvons nous abstenir d'en décider : l'interprétation ontologique immanente de la mort précède toute spéculation ontico-transcendante sur celle-ci - là est l'essentiel.

Enfin, ce qui voudrait se déployer sous le titre de - métaphysique de la mort » n'est pas moins extérieur au domaine d'une analyse existentiale de la mort. Comment et quand la mort e est-elle entrée dans le monde », quel « sens » peut-elle et doit-elle posséder en tant que mal et que souffrance dans le tout de l'étant ? De telles interrogations présupposent nécessairement non seulement une compréhension du caractère d'être de la mort, mais encore l'ontologie du tout de l'étant dans sa totalité, et en particulier la clarification' ontologique du mal et de la négativité en tant que tels.

Aux questions d'une biologie, d'une psychologie, d'une théodicée et d'une théologie de la mort, l'analyse existentiale est méthodiquement pré-ordonnée. Envisagés ontiquement, ses résultats manifestent la *formalité* et le vide spécifiques de toute caractéristique ontologique. Cependant, cela ne doit point nous rendre aveugles à la structure riche et complexe du phénomène. S'il est vrai que le *Dasein* en général n'est jamais accessible comme sous-la-main, puisque l'être-possible appartient de manière propre à son mode d'être, il faut d'autant moins s'attendre à pouvoir déchiffrer purement et simplement la structure de la mort, si tant est par ailleurs que la mort constitue une possibilité insigne du *Dasein.*

D'un autre côté, l'analyse ne peut s'en tenir à une idée de la mort fortuitement et arbitrairement forgée. Un tel arbitraire, du reste, ne peut

être réfréné que par la caractérisation ontologique préalable du mode d'être où la « fin » s'engage dans la quotidienneté médiocre du *Dasein.* Pour cela, il est besoin d'une évocation complète des structures, plus haut dégagées, de la quotidienneté. Que dans une analyse existentiale de la mort des possibilités existentielles de l'être pour la mort soient du même coup suggérées, cela est inhérent à l'essence de toute recherche ontologique. La nécessité n'en devient que plus forte que la détermination conceptuelle existentiale s'accompagne d'une absence d'obligation existentielle, et cela est spécialement vrai dans le cas de la mort, où le caractère *de possibilité du Dasein se laisse dévoiler avec la plus grande acuité. Tout ce à quoi vise la* problématique existentiale, c'est à dégager la structure ontologique de l'être *pour la* fin du *Dasein*[203][1]. »

### *§ 50. Pré-esquisse de la structure ontologico-existentiale de la mort.*

Nos considérations sur l'excédent, la fin et la totalité ont mis en évidence la nécessité d'interpréter le phénomène de la mort comme être pour la fin à partir de la constitution fondamentale du *Dasein*. C'est à cette condition seulement qu'il peut nous apparaître dans quelle mesure est possible dans le *Dasein* lui-même, conformément à sa structure d'être, un Être-tout constitué par l'être pour la fin. Or à titre de constitution fondamentale du *Dasein*, c'est le souri qui a été manifesté. La signification ontologique de ce terme s'exprimait dans la « définition » suivante : Être-déjà-en-avant-de-soi-dans (le monde) comme être-auprès de l'étant faisant encontre (à l'intérieur du monde)[204]2. Ainsi se trouvent exprimés les caractères fondamentaux de l'être du Dasein : dans le en-avant-de-soi, l'existence, dans l'Être-déjà dans..., la facticité, dans l'Être-auprès..., l'échéance. Or si la mort appartient en un sens privilégié à l'être du Dasein, il faut qu'elle (ou l'être pour la fin) se laisse déterminer à partir de ces caractères.

Tout d'abord, il convient d'éclaircir, à titre de pré-esquisse, comment l'existence, la facticité et l'échéance du *Dasein* se dévoilent dans le phénomène de la mort.

L'interprétation du ne-pas-encore et, conjointement, du ne-pas-encore extrême, de la fin du *Dasein*, au sens d'un excédent a été récusée comme inadéquate : car elle incluait une perversion ontologique du *Dasein* en étant sous-la-main. L'être-à-la-fin signifie existentialement : être pour la fin. Le ne-pas-encore extrême a le caractère de quelque chose vis-à-vis de quoi le Dasein se comporte. La fin pré-cède le *Dasein*. La mort n'est pas quelque chose de pas encore sous-la-main, elle n'est pas le dernier excédent réduit à un minimum, mais plutôt une *précédente*[205]*. »*

Beaucoup de choses, néanmoins, peuvent précéder le *Dasein* comme être-au-monde. Le caractère de la précédence, en tant que tel, ne suffit

point à caractériser la mort de façon privilégiée. Au contraire : cette interprétation, elle aussi, pourrait favoriser la supposition que la mort devrait être comprise au sens d'un événement imminent, venant à ma rencontre à l'intérieur du monde. Peuvent être imminents en ce sens, par exemple, un orage, la transformation de la maison, l'arrivée d'un ami, bref, un étant qui est sous-la-main, à-portée-de-la-main ou Là-avec. Mais la mort, en sa pré-cédence, ne présente nullement un être de cette sorte.

Peut être encore imminent [pré-cédent] au *Dasein* un voyage, un débat avec autrui, ou un renoncement à ce que le *Dasein* peut être lui-même : possibilités d'être propres, qui se fondent dans l'être-avec avec autrui.

La mort, elle, est une possibilité d'être que le *Dasein* a lui-même à chaque fois à *assumer. Avec la mort, le Dasein* se pré-cède lui-même en son pouvoir-Être le plus propre. Dans cette possibilité, il y va pour le *Dasein* purement et simplement de son être-au-monde. Sa mort est la possibilité du pouvoir-ne-plus-être-Là. Tandis qu'il se pré-cède comme cette possibilité de lui-même, le *Dasein* est *complètement* assigné à son pouvoir-être le plus propre. Par cette pré-cédence, tous les rapports à d'autres *Dasein* sont pour lui dissous. Cette possibilité la plus propre, absolue, est en même temps la possibilité extrême. En tant que pouvoir-Être, le *Dasein* ne peut jamais dépasser la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*. Ainsi la mort se dévoile-t-elle comme *la possibilité la plus propre, absolue, indépassable*. Comme telle, elle est une pré-cédence insigne. La possibilité existentiale de celle-ci se fonde dans le fait que le *Dasein* est essentiellement ouvert à lui-même, et cela selon la guise du en-avant-de-soi. Ce moment structurel du souci a dans l'être pour la mort sa concrétion la plus originaire. L'être pour la fin devient phénoménalement plus clair en tant qu'être pour la possibilité insigne du *Dasein* qui vient d'être caractérisée.

Sa possibilité la plus propre, absolue et indépassable, le *Dasein* ne se la procure cependant pas après coup et occasionnellement au cours de son être. Au contraire, si le *Dasein* existe, il est aussi et déjà *jeté* dans cette possibilité. Qu'il soit remis à sa mort, que celle-ci appartienne donc à

l'être-au-monde, c'est là quelque chose dont le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, n'a nul savoir exprès, ni même théorique. L'être-jeté dans la mort se dévoile à lui plus originellement et instamment dans l'affection de l'angoisse[206]1. L'angoisse de la mort est angoisse. devant » le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable. Le devant-quoi de cette angoisse est l'être-au-monde lui-même. Le pour-quoi [en-vue-de-quoi] de cette angoisse est le pouvoir-être du *Dasein* en tant que tel. Il est exclu de confondre *l'angoisse de la mort avec une peur de décéder. Elle n'est nullement une tonalité « faible »* quelconque et contingente de l'individu, mais, en tant qu'affection fondamentale du *Dasein*, l'ouverture révélant que le *Dasein* existe comme être jeté *pour* sa fin. Ainsi se précise le concept existential du mourir comme être jeté pour le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable. La délimitation d'un tel mourir par rapport à une pure disparition, et aussi par rapport à un simple périr, et encore par rapport à un a vécu » du décéder, a gagné en acuité.

L'être pour la fin ne naît pas seulement d'une - et en tant que - disposition temporaire, mais il appartient essentiellement à l'être-jeté du *Dasein,* lequel se dévoile tel *ou tel dans* l'affection (la tonalité). Le « savoir » - ou l' « ignorance » - factice qui règne à chaque fois dans le *Dasein* au sujet de son être le plus propre pour la fin est seulement l'expression de la possibilité existentielle de se tenir selon diverses modalités dans cet être. Que beaucoup d'hommes, *de facto,* n'aient de prime abord et le plus souvent pas de savoir de la mort ne saurait valoir comme preuve en faveur de l'idée que l'être pour la mort *n'appartiendrait pas n universellement » au Dasein, mais uniquement à l'appui du fait que le Dasein,* de prime abord et le plus souvent, se recouvre, en fuyant devant lui, l'être le plus propre pour la mort. Le *Dasein* meurt facticement aussi longtemps qu'il existe, mais de *prime abord et le plus souvent selon la guise de l'échéance. Car l'exister factice n'est pas* seulement en général et indifféremment un pouvoir-être-au-monde jeté, mais il s'est aussi *toujours déjà identifié au « monde » de sa préoccupation. Dans cet être-auprès... échéant* s'annonce la fuite hors de l'étrang(èr)eté, c'est-à-dire maintenant devant l'être le plus propre pour la mort. Existence, facticité, échéance caractérisent l'être pour la fin et sont par conséquent constitutives du

concept existential de la mort. *Le mourir se fonde,* quant *à sa possibilité ontologique, dans le* souci.

Mais si l'être pour la mort appartient originairement et essentiellement à l'être du *Dasein,* alors il doit nécessairement aussi - bien que de prime abord inauthentiquement - pouvoir être mis en lumière dans la quotidienneté. Et si l'être pour la fin devait même offrir la possibilité existentiale pour un être-tout existentiel du *Dasein,* il en résulterait une confirmation phénoménale de cette thèse : le souci est le titre ontologique de la totalité du tout structurel du *Dasein.* Toutefois, une *pré-esquisse* de la connexion entre être pour la mort et souci ne suffit pas à la justification phénoménale complète de cette proposition. *Cette connexion, c'est avant tout dans la concrétion prochaine du Dasein, dans sa* quotidienneté, qu'elle doit devenir visible.

### *§ 51. L'être pour la mort et la quotidienneté du Dasein.*

Le dégagement de l'être quotidien moyen pour la mort s'orientera sur les structures, plus haut conquises, de la quotidienneté. Dans l'être pour la mort, le *Dasein* se rapporte à *lui-même* comme à un pouvoir-être insigne. Mais le Soi-même de la quotidienneté est le On[207]1, lequel se constitue dans l'être-explicité public qui s'ex-prime dans le bavardage. Celui-ci, par suite, doit manifester en quelle guise le *Dasein* quotidien s'explicite son être pour la mort. Le fondement de l'explicitation est toujours formé par un comprendre, lequel est toujours aussi affecté, c'est-à-dire intoné. Il convient donc de demander : comment le comprendre affecté qui se trouve dans le bavardage du On a-t-il ouvert l'être pour la mort ? Comment le On se rapporte-t-il compréhensivement à la possibilité la plus propre, absolue et indépassable du *Dasein ?* Quelle affection ouvre-t-elle au On la remise à la mort, et en quelle guise ?

La publicité de l'être-l'un-avec-l'autre quotidien « connaît » la mort comme un accident survenant constamment, comme décès annoncé. Tel ou tel, proche ou éloigné, « meurt ». Des inconnus « meurent » chaque jour, à chaque heure. « La mort » fait encontre comme un événement bien connu, survenant à l'intérieur du monde. Comme telle, elle demeure dans la non-imposition[208]1 caractéristique de tout ce qui fait quotidiennement encontre. Et le On s'est toujours déjà assuré d'une explicitation de cet événement. Ce que veut dire à ce sujet le discours « passager », qu'il soit explicite, ou, comme le plus souvent, retenu, c'est on finit toujours par mourir un jour, mais de prime abord, le On-même demeure hors d'atteinte.

L'analyse du « on meurt » dévoile sans équivoque le mode d'être de l'être quotidien pour la mort. Celle-ci, en un tel parler, est comprise comme un quelque chose indéterminé, qui doit tout d'abord survenir depuis on ne sait où, mais qui, pour nous-mêmes, n'est *pas encore sous-la-main,* donc n'est pas menaçant. Le « on meurt » propage l'opinion que la mort frapperait pour ainsi dire le On. L'explicitation publique du *Dasein*

dit : « on meurt », parce que tout autre, et d'abord le On-même, peut alors se dire : à chaque fois, ce n'est justement pas moi - car ce On est le *Personne.* Le « mourir » est nivelé en un événement survenant qui certes atteint le *Dasein*, mais n'appartient pourtant proprement à personne. Si jamais l'équivoque caractérise en propre le bavardage, c'est bien lorsqu'il prend la forme de ce parler de la mort. Le mourir, qui est essentiellement et ir-représentablement mien, est perverti en un événement publiquement survenant, qui fait encontre au On. Le discours caractéristique parle alors de la mort comme d'un « cas » survenant constamment. Il la donne comme toujours déjà « effective », donc il en voile le caractère de possibilité, et, avec lui, les moments essentiels de l'absoluité et de l'indépassabilité. Avec une pareille équivoque*,* le *Dasein* se met en position de se perdre dans le On du point de vue d'un pouvoir-être insigne, propre au Soi-même le plus propre. Le On lui donne raison, et il aggrave la *tentation* de se recouvrir l'être le plus propre pour la mort[209]2.

L'esquive recouvrante de la mort gouverne si tenacement la quotidienneté que, dans l'être-l'un-avec-l'autre, les « proches » suggèrent encore souvent justement au « mourant » qu'il échappera à la mort et, par suite, qu'il retournera vers la quotidienneté rassurée du monde de la préoccupation. Une telle « sollicitude » s'imagine même « consoler » ainsi le „ *mourant ». Elle veut le ramener au Dasein en l'aidant à voiler encore totalement sa* possibilité la plus propre, absolue, d'être. Le On se préoccupe ainsi d'un *constant rassurement sur la* mort - d'un rassurement qui, au fond, s'adresse non seulement au « mourant », mais tout aussi bien aux « consolateurs ». Plus encore : même en cas de décès, il convient que la publicité ne soit point perturbée et inquiétée en son in-curie préoccupée par l'événement : dans le mourir des autres, il n'est pas rare que l'on voie un désagrément social, quand ce n'est un manque de tact dont la publicité doit être préservée[210]1.

Mais en même temps qu'il procure ce rassurement propre à repousser le *Dasein* loin de sa mort, le On obtient légitimité et considération grâce à la régulation silencieuse de la manière dont on doit se comporter en général par rapport à la mort. Déjà la « pensée de la mort » vaut publiquement comme une peur lâche, un manque d'assurance du *Dasein,* une obscure fuite du monde. *Le On interdit* au *courage de* l'angoisse *de la*

*mort de se faire jour.* Aussi bien, la souveraineté de l'être-explicité public du On a déjà décidé de l'affection à partir de laquelle la position vis-à-vis de la mort doit se déterminer. Dans l'angoisse de la mort, le *Dasein* est transporté devant lui-même en tant que remis à la possibilité indépassable. Or le On prend soin d'inverser cette angoisse en une peur d'un événement qui arrive. L'angoisse rendue équivoque comme peur, de surcroît, passera pour une faiblesse qu'un *Dasein* sûr de lui-même ne saurait connaître. Ce qui « sied », conformément au décret tacite du On, c'est le calme indifférent face au « fait » que l'on meurt. La formation d'une telle indifférence « supérieure » aliène le *Dasein* de son pouvoir-être le plus propre, absolu.

Or la tentation, le rassurement et l'aliénation caractérisent le mode d'être de *l'échéance.* L'être quotidien pour la mort, en tant qu'échéant, est une constante *fuite devant elle.* L'être *pour* la fin a le mode de *l'esquive devant elle,* esquive qui la ré-interprète, la comprend inauthentiquement et la voile. Que le *Dasein* propre, facticement, meure à chaque fois toujours déjà, autrement dit qu'il soit dans un être pour sa fin, ce fait, il se l'occulte à lui-même en transformant la mort en « cas » survenant quotidiennement chez les autres, et qui nous est encore plus clairement garanti par le fait que le . On-même », à n'en point douter, « vit » toujours. Mais, avec cette fuite échéante devant la mort, la quotidienneté du *Dasein* ne laisse pas de témoigner que le On même est lui aussi à chaque fois déjà déterminé *comme être pour la mort,* et cela même lorsqu'il ne se meut pas expressément dans une « pensée de la mort ». Pour le *Dasein*, *il y va, même dans la quotidienneté médiocre, constamment de ce pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable, serait-ce même selon le mode de la préoccupation pour une indifférence quiète A L'ÉGARD DE la possibilité extrême de son existence.*

Mais en même temps, ce dégagement de l'être quotidien pour la mort nous délivre une consigne : celle de tenter, grâce à une interprétation plus pénétrante de l'être échéant pour la mort comme esquive *devant elle,* d'assurer le concept existential plein de l'être pour la fin. A partir d'une manifestation phénoménale satisfaisante du *devant-quoi de la fuite, il* doit

être possible de projeter phénoménologiquement la manière dont le *Dasein* esquivant la mort comprend lui-même sa mort[211] [1].

### *§ 52. L'être quotidien pour la fin et le concept existential plein de la mort.*

Dans une pré-esquisse existentiale, l'être pour la mort *a été* déterminé comme l'être pour le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable. L'être existant pour cette possibilité se transporte devant la pure et simple impossibilité de l'existence. Par-delà cette caractérisation apparemment vide de l'être pour la mort, s'est dévoilée la concrétion de cet être dans la modalité de la quotidienneté. Conformément à la tendance échéante essentielle à celle-ci, l'être pour la mort s'est signalé comme une esquive recouvrante devant elle. Mais si, auparavant, la recherche avait passé de la pré-esquisse formelle de la structure ontologique de la mort à l'analyse concrète de l'être quotidien pour la fin, il convient maintenant, en suivant la direction inverse, de conquérir le concept existential plein de la mort grâce à une interprétation plus complète de l'être quotidien pour la fin.

L'explication de l'être quotidien pour la mort s'en était tenue au bavardage du On : on finit bien par mourir, mais provisoirement, ce n'est pas encore le cas. Jusqu'à maintenant, nous n'avons interprété que le « on meurt » comme tel. Dans son « un jour, mais pour l'instant pas encore », la quotidienneté concède quelque chose comme une *certitude* de la mort. Que l'on meure, nul n'en doute. Seulement, ce « ne-pas-douter » n'a pas besoin déjà d'abriter en lui l'être-certain qui correspond à ce comme quoi la mort, prise au sens de la possibilité insigne qu'on a caractérisée, se tient engagée dans le *Dasein.* Car si la quotidienneté en reste à cette concession équivoque de la « certitude » de la mort, c'est afin de mieux l'affaiblir, recouvrant ainsi encore davantage le mourir, et de s'alléger l'être-jeté dans la mort.

Le recul recouvrant devant la mort est *incapable,* selon son propre sens, d'être *authentiquement «* certain » - et pourtant il *l'est.* Qu'en est-il alors de cette « certitude » de la mort ?

Être-certain d'un étant, cela veut dire : le *tenir* pour vrai en tant qu'il est vrai. Mais la vérité signifie l'être-découvert de l'étant. Or tout être-découvert se fonde ontologiquement dans la vérité la plus originaire, l'ouverture du *Dasein*[212][1]. *Le Dasein,* en tant qu'étant ouvert-ouvrant et découvrant, est essentiellement . dans la vérité ». *Or la certitude se fonde dans la vérité ou lui appartient cooriginairement.* L'expression « certitude », tout comme le terme « vérité », a une double signification. Originairement, vérité veut dire autant qu'être-ouvrant, en tant que comportement du *Dasein.* La signification dérivée de celle-ci désigne l'être-découvert de l'étant. De manière correspondante, la certitude signifie originairement autant que l'être-certain comme mode d'être du *Dasein.* Suivant la signification dérivée, cependant, même l'étant dont le *Dasein* peut être certain est nommé « certain ».

Un mode de la certitude est la *conviction.* En celle-ci, le *Dasein* se laisse déterminer uniquement par le témoignage de la chose découverte (vraie) elle-même son être compréhensif *pour* elle. Le tenir-pour-vrai, en tant que se-tenir-dans-la-vérité, est suffisant s'il se fonde dans l'étant découvert lui-même, et, en tant qu'être pour l'étant ainsi découvert, s'il s'est rendu à lui-même transparent quant à son adéquation à lui. Une telle suffisance fait défaut à l'invention arbitraire ou au simple « avis » sur un étant.

La suffisance du tenir-pour-vrai se mesure selon la prétention de vérité à laquelle il appartient. Cette prétention reçoit sa légitimité du mode d'être de l'étant à ouvrir et de l'orientation de l'ouvrir. Suivant la diversité de l'étant et conformément à la tendance et à la portée directrices de l'ouvrir, la modalité de la *vérité,* et du même coup de la certitude, se modifie. La présente méditation demeure restreinte à une analyse de l'être-certain vis-à-vis de la mort, qui finalement représente une *certitude* insigne *du DASEIN.*

Le plus souvent, le *Dasein* quotidien recouvre la possibilité la plus propre, absolue et indépassable de son être. Cette tendance factice au recouvrement confirme la thèse qui dit que le *Dasein,* en tant que factice, est dans la « non vérité »[213][1]. Du coup, la certitude qui appartient à un tel recouvrir de l'être pour la mort doit nécessairement être un tenir-pour-vrai

inadéquat, et non pas, par exemple, une incertitude au sens du doute. La certitude inadéquate tient ce dont elle est certaine dans l'être-recouvert. Si l'« on » comprend la mort comme un événement survenant dans le monde ambiant, la certitude relative à lui n'atteint pas l'être pour la fin.

On dit : il est certain que . la » mort vient. *On* le dit, et le On ne voit pas que, pour pouvoir être certain de la mort, il faut à chaque fois que le *Dasein* propre soit lui-même certain de son pouvoir-être le plus propre et absolu. On dit que la mort est certaine, et l'on transplante alors dans le *Dasein* l'apparence qu'il serait lui-même certain de sa mort. Mais où se trouve le fondement de l'être-certain quotidien ? Manifestement pas dans une simple persuasion mutuelle. Et pourtant, l'on expérimente chaque jour le « mourir » d'autrui. La mort est un indéniable « fait d'expérience ».

De quelle manière l'être quotidien pour la mort comprend la certitude ainsi fondée, c'est ce qui se trahit lorsqu'il tente de « penser » avec une prudence critique - c'est-à-dire adéquatement - sur la mort. Tous les hommes, autant que l'on sache, « meurent ». La mort est pour tout homme au plus haut degré vraisemblable, mais pourtant pas « inconditionnellement » certaine. En toute rigueur, il n'est permis d'attribuer à la mort « qu' » une certitude *empirique.* Elle reste nécessairement en deçà de la certitude la plus haute, de la certitude apodictique que nous atteignons dans certains domaines de la connaissance théorique.

Dans cette détermination « critique » de la certitude de la mort et de sa pré-cédence se manifeste d'abord de nouveau la méconnaissance - caractéristique de la quotidienneté - du mode d'être du *Dasein* et de l'Être pour la mort qui lui appartient. *Que le décéder en tant qu'événement survenant ne soit « qu' » empiriquement certain, cela ne décide rien sur la certitude de la mort.* Il est possible que les cas de mort soient pour le *Dasein* une occasion factice de se rendre d'abord en général attentif à la mort. Cependant, tant qu'il demeure dans la certitude empirique qu'on a caractérisée, le *Dasein* est absolument incapable de devenir certain de la mort considérée en son mode d'« Être ». Bien que le *Dasein,* dans la publicité du On, ne « parle » apparemment que de cette certitude « empirique » de la mort, il ne s'en tient *pourtant pas, au fond,*

exclusivement et primairement aux cas de mort survenants. *Esquivant sa mort,* même l'être quotidien pour la fin est pourtant autrement certain de la mort que lui-même, dans une considération purement théorique, ne voudrait le croire. Cet « autrement » se voile le plus souvent aux yeux de la quotidienneté, qui n'ose pas s'y rendre translucide. Avec son affection quotidienne plus haut caractérisée, à savoir la supériorité « anxieusement » préoccupée, apparemment sans angoisse vis-à-vis du « fait » certain de la mort, la quotidienneté concède une certitude « plus haute » que la certitude seulement empirique. On sait la mort certaine, et pourtant l'on n'est pas proprement certain d'elle. La quotidienneté échéante du *Dasein* connaît la certitude de la mort et esquive néanmoins l'être-certain. Mais cette esquive atteste phénoménalement par ce devant quoi elle recule que la mort doit être conçue comme la possibilité la plus propre, absolue, indépassable, *certaine.*

On dit : la mort vient certainement, mais provisoirement pas encore. Avec ce . mais », le On dénie à la mort la certitude. Le . provisoirement pas encore » n'est pas un simple énoncé négatif, mais une auto-explicitation du On, par laquelle il se renvoie lui-même à ce qui de prime abord demeure encore accessible à la préoccupation du *Dasein.* La quotidienneté se presse vers le caractère pressant de la préoccupation et secoue les liens de la . pensée » fatigante, . oisive de la mort ». Celle-ci est renvoyée à . un jour, plus tard » et, cela sous l'invocation de l'. échelle commune ». Le On recouvre ainsi cette spécificité de la certitude de la mort : *être possible à tout instant.* Avec la certitude de la mort se concilie *l'indétermination* de son quand. C'est elle qu'esquive l'être pour la mort quotidien en lui prêtant de la déterminité. Mais un tel déterminer ne saurait signifier que l'on calculera le quand de l'intervention du décès. Devant une telle déterminité, le *Dasein* fuit au contraire. La préoccupation quotidienne se détermine l'indéterminité de la mort certaine de telle manière qu'elle interpose devant elle les urgences et les possibilités contrôlables du quotidien le plus proche.

Mais le recouvrement de l'indéterminité frappe du même coup la certitude. Ainsi se voile le caractère de possibilité le plus propre de la

mort : être certaine et en même temps indéterminée. c'est-à-dire possible à tout instant.

L'interprétation complète du parler quotidien du On sur la mort et le mode sur lequel elle se tient engagée dans le *Dasein* nous a conduit aux caractères de la certitude et de l'indéterminité. Il est désormais possible de délimiter le concept ontologico-existential plein de la mort grâce aux déterminations suivantes : *la mort comme fin du Dasein est la possibilité la plus propre, absolue, certaine et comme telle indéterminée, indépassable du Dasein*. La *mort est,* en tant que fin du *DASEIN,* dans l'être de cet étant *pour* sa fin.

La délimitation de la structure existentiale de l'être pour la fin se tient au service de l'élaboration d'un mode d'être du *Dasein* où celui-ci peut être *total en tant que Dasein*. Que même le *Dasein* quotidien *soit à* chaque fois déjà *pour* sa fin, autrement dit se confronte constamment, quoique . fugacement », avec sa mort, cela montre que cette fin qui conclut et détermine l'être-tout n'est nullement quelque chose où le *Dasein* ne ferait qu'arriver finalement lors de son décès. Dans le *Dasein,* en tant qu'étant pour sa mort, l'extrême ne-pas-encore de lui-même, par rapport auquel tous les autres sont en retrait, est toujours déjà engagé. C'est pourquoi l'inférence formelle qui conclurait du ne-pas-encore du *Dasein* - qui plus est, interprété de manière ontologiquement inadéquate comme excédent - à sa non-totalité est illégitime. *Le phénomène du ne-pas-encore pensé à partir du en-avant-de-soi est si peu, comme la structure de* souci *en général, une instance contre* un *être-tout existant possible que c'est cet être-en-avant-de-soi qui rend tout d'abord possible un tel être pour la fin.* Le problème de l'être-tout possible du *Dasein* que nous sommes à chaque fois nous-mêmes ne demeure donc légitime que si le souci comme constitution fondamentale du *Dasein* est pensé en « connexion » avec la mort comme possibilité extrême de cet étant.

La question se pose néanmoins de savoir si ce problème a été jusqu'ici suffisamment élaboré. L'être pour la mort se fonde dans le souci. En tant qu'être-au-monde jeté, le *Dasein* est à chaque fois déjà remis à sa mort. Étant pour sa mort, il meurt facticement et même constamment aussi longtemps qu'il n'est pas venu à son décès. Le *Dasein* meurt

facticement, cela veut dire en même temps qu'il s'est toujours déjà, en son être pour la mort, décidé de telle bu telle manière. Le recul quotidiennement échéant *devant* elle est un être *inauthentique pour* la mort. L'inauthenticité a une possible authenticité à son fondement[214][1]. L'inauthenticité caractérise un mode d'être où le *Dasein* peut se placer et s'est aussi le plus souvent toujours déjà placé, mais où il ne doit pas nécessairement et constamment se placer. Parce que le *Dasein* existe, il se détermine à chaque fois en tant qu'étant comme il est à partir d'une possibilité qu'il est et comprend lui-même.

Le *Dasein* peut-il aussi *comprendre authentiquement* sa possibilité la plus propre, absolue et indépassable, certaine et comme telle indéterminée, c'est-à-dire se tenir dans une être authentique pour sa fin ? Aussi longtemps que cet être pour la mort authentique n'est pas dégagé et déterminé ontologiquement, une carence essentielle s'attache à l'interprétation existentiale de l'être pour la fin.

L'être pour la mort authentique signifie une possibilité existentielle du *Dasein.* Ce pouvoir-être ontique doit de son côté être ontologiquement possible. Quelles sont les conditions existentiales de cette possibilité ? Comment doit-elle elle-même devenir accessible ?

## *§ 53. Projet existential d'un être authentique pour la mort.*

Facticement, le *Dasein* se tient de prime abord et le plus souvent dans un être pour la *mort inauthentique. Comment la possibilité ontologique d'un être authentique pour la mort* doit-elle être « objectivement » caractérisée si le *Dasein,* en fin de compte, ne se rapporte jamais authentiquement à sa fin, ou bien si cet être authentique, de par son sens propre, doit demeurer retiré aux autres ? Le projet d'une possibilité existentiale d'un pouvoir-être existentiel aussi problématique ne constitue-t-il pas une entreprise fantastique ? De quoi est-il besoin pour qu'un tel projet dépasse une simple construction fictive, arbitraire ? Le *Dasein* donne-t-il lui-même à ce projet les indications nécessaires ? Est-il possible d'emprunter au *Dasein* lui-même des fondements de sa légitimité phénoménale ? Et la tâche ontologique que nous énonçons maintenant peut-elle recevoir de l'analyse antérieure du *Dasein* des prescriptions propres à placer son propos sur une voie sûre ?

Le concept existential de la mort a été fixé, et, avec lui, ce à quoi un être pour la mort authentique doit pouvoir se rapporter. En outre, l'être pour la mort inauthentique a été caractérisé, ce qui revenait en même temps à pré-dessiner prohibitivement comment l'être pour la mort authentique ne peut pas être. Sur la base de ces indications positives et prohibitives, il doit être désormais possible de projeter l'édifice existential d'un être *pour* la mort authentique.

Le *Dasein* est constitué par l'ouverture, c'est-à-dire par un comprendre affecté. Un être pour la mort *authentique* ne peut pas *reculer* devant la possibilité la plus propre, absolue, ni la *recouvrir* dans cette fuite, ni la *ré-interpréter* dans le sens de la compréhensivité du On. Par suite, le projet existential d'un être pour la mort authentique doit nécessairement dégager les moments d'un tel être qui le constituent en

tant que comprendre de la mort au sens d'un être non-fuyant et non-recouvrant pour la possibilité qu'on a caractérisée.

Il convient tout d'abord de caractériser l'être pour la mort comme un être pour une *possibilité,* à savoir pour une possibilité insigne du *Dasein* lui-même. Être pour une possibilité, c'est-à-dire pour une possible, peut signifier : être ouvert à[215]* un possible sous la forme d'une préoccupation pour sa réalisation. Dans le champ de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main, de telles possibilités font constamment encontre : l'accessible, le maîtrisable, le viable, etc. L'être-ouvert préoccupé à un possible a la tendance à anéantir la possibilité du possible en le rendant disponible. Cependant, la réalisation préoccupée d'un outil sous-la-main (en tant que produire, apprêter, remplacer, etc.) n'est jamais que relative, dans la mesure où même le réalisé, ou justement lui, a encore le caractère d'être de la tournure. Bien que réalisé, il reste en tant qu'effectif un possible pour..., caractérisé par un pour... La présente analyse doit simplement montrer comment l'être-ouvert préoccupé se rapporte au possible : non pas dans une considération thématico-théorique du possible comme possible, selon sa possibilité envisagée comme telle, mais de manière telle qu'elle *s'écarte* circon-spectivement du possible pour se tourner vers le possible-pour-quoi.

Quant à l'être pour la mort qui est maintenant en question, il ne saurait de toute évidence avoir le caractère de l'être-ouvert préoccupé à sa réalisation. D'abord, la mort en tant que possible n'est pas un à-portée-de-la-main ou un sous-la-main possible, mais une *possibilité d'être du DASEIN. Par suite, la préoccupation pour la réalisation de ce possible* devrait signifier une provocation du décès. Mais par là, le *Dasein* s'ôterait justement le sol nécessaire à un être existant pour la mort.

Si ce n'est donc pas une « réalisation » de l'être pour la mort qui est visée sous ce nom, l'être pour la mort ne peut pas signifier : séjourner auprès de la fin en sa possibilité. Une telle conduite consisterait dans lan pensée de la mort ». Cette attitude est celle qui médite la possibilité, le moment et la manière dont elle pourrait bien se réaliser. Certes, cette rumination de la mort ne lui ôte point totalement son caractère de possibilité, la mort y est encore et toujours ruminée en tant qu'elle vient;

néanmoins elle affaiblit la mort par une volonté calculatrice de disposer d'elle. La mort, comme possible, doit alors manifester aussi peu que possible de sa possibilité. Dans l'être pour la mort, au contraire, si tant est qu'il a à ouvrir la possibilité citée en la comprenant comme *telle,* la possibilité doit être comprise sans aucune atténuation *en tant que possibilité,* être configurée en tant *que possibilité,* être *soutenue,* dans le comportement face à elle, en tant *que possibilité.*

Le *Dasein*, pourtant, peut également se rapporter à un possible en sa possibilité sur le *mode de l'attente. A qui est tendu vers lui, un possible peut faire encontre sans aucune entrave ni diminution sur le mode de son u oui, ou non, ou finalement oui ». Mais alors,* avec ce phénomène de l'attente, l'analyse ne rencontre-t-elle pas le même mode d'être pour la possible qui a déjà caractérisé à propos de l'être-ouvert préoccupé à quelque chose ? Tout attendre comprend et « a » son possible du point de vue de la question de savoir si, quand et comment il peut bien devenir sous-la-main. Non seulement l'attendre se détourne à l'occasion du possible pour se tourner vers sa réalisation possible, mais encore il attend essentiellement *celle-ci.* Même dans l'attente, nous nous détachons du possible pour prendre pied dans cet effectif pour prendre pied dans cet effectif pour lequel l'attendu est attendu. C'est à partir de l'effectif et en direction de lui que le possible est entraîné par l'attente dans l'effectif.

Mais l'être pour la possibilité en tant qu'être pour la mort doit se rapporter à *elle* de telle manière qu'elle se dévoile dans cet être et pour lui comme *possibilité.* Un tel être pour la possibilité, nous le saisissons terminologiquement en tant que *devancement dans la possibilité.* Mais est-ce que ce comportement ne contient pas en lui un approchement vers le possible ? Avec la proximité du possible, est-ce que ce n'est pas en même temps sa réalisation qui surgit ? Réponse : cet approchement ne tend point à rendre un effectif disponible à la préoccupation, mais, dans cette approche compréhensive, la possibilité du possible devient seulement « plus grande ». La proximité *la plus proche de l'être pour la mort comme possibilité est aussi éloignée que possible d'un effectif.* Plus cette possibilité est comprise sans aucun voile, et d'autant plus purement le comprendre pénètre dans la possibilité *comme possibilité de*

*l'impossibilité de l'existence en général.* La mort comme possibilité ne donne au *Dasein* rien à . réaliser », et rien non plus qu'il pourrait *être* lui-même en tant qu'effectif. Elle est la possibilité de l'impossibilité de tout comportement par rapport à.... de tout exister. Dans le devancement dans cette possibilité, celle-ci devient « toujours plus grande », c'est-à-dire qu'elle se dévoile comme une possibilité qui ne connaît absolument aucune mesure, aucun plus ou moins, mais signifie la possibilité de l'impossibilité sans mesure de l'existence. De par son essence propre, cette possibilité n'offre aucun point d'appui pour être tendu vers quelque chose, pour - se figurer » l'effectif possible et, par le fait même, oublier la possibilité. L'être pour la mort comme devancement dans la possibilité *possibilise* pour la première fois cette possibilité et la libère en tant que telle.

L'être pour la mort est devancement dans un pouvoir-être *de* l'étant dont le mode d'être est le devancement même. Dans le dévoilement devançant de ce pouvoir-être, le *Dasein* s'ouvre à lui-même quant à sa possibilité extrême. Mais se projeter vers son pouvoir-être le plus propre veut dire : pouvoir se comprendre soi-même dans l'être de l'étant ainsi dévoilé : exister. Le devancement se manifeste comme possibilité du comprendre du pouvoir-être extrême *le plus propre,* c'est-à-dire comme possibilité *d'existence authentique.* La constitution ontologique de celle-ci doit être rendue visible grâce au dégagement de la structure concrète du devancement dans la mort. Comment s'accomplit la délimitation phénoménale de cette structure ? Manifestement, en déterminant les caractères de l'ouvrir devançant qui doivent nécessairement lui appartenir pour qu'il puisse devenir le pur; comprendre de la possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et comme telle indéterminée. Mais il reste ici à considérer que le comprendre ne signifie pas primairement : fixer du regard un sens, mais se comprendre dans le pouvoir-être qui se dévoile dans le projet[216]1.

La mort est la possibilité *la plus propre* du *Dasein.* L'être pour celle-ci ouvre au *Dasein* son pouvoir-être *le plus propre,* où il *y* va purement et simplement de l'être du *Dasein.* En ce pouvoir-être, il peut devenir

manifeste au *Dasein* que, dans la possibilité insigne de lui-même, il demeure arraché au On, autrement dit qu'il peut à chaque fois, en devançant, s'y arracher. Mais c'est le comprendre de ce « pouvoir » qui dévoile pour la première fois la perte factice dans la quotidienneté du On-même.

[264] La possibilité la plus propre est *absolue.* Le devancement fait comprendre au *Dasein* qu'il a à assumer uniquement à partir de lui-même le pouvoir-être où il y va purement et simplement de son être le plus propre. La mort n'« appartient » pas seulement indifféremment au *Dasein* propre, mais elle *interpelle* celui-ci en tant *que singulier.* L'absoluité de la mort comprise dans le devancement isole le *Dasein* vers lui-même. Cet isolement est une guise de l'ouvrir du . Là » pour l'existence. Il manifeste que tout être auprès de l'étant offert à la préoccupation et tout être-avec avec autrui cesse d'être pertinent à partir du moment où il *y va* du pouvoir-être le plus propre. Le *Dasein* ne peut être *authentiquement lui-même* que s'il s'y dispose à partir de lui-même. Néanmoins, la non-pertinence de la préoccupation et de la sollicitude ne signifie nullement que ces guises du *Dasein* se trouvent détachées de l'être-Soi-même authentique. En tant que structures essentielles de la constitution du *Dasein,* elles appartiennent conjointement à la condition de possibilité de l'existence en général. Le *Dasein* n'est authentiquement lui-même que pour autant qu'il se projette primairement, *en tant* qu'être préoccupé auprès... et en tant qu'être-avec éclairé par la sollicitude, vers son pouvoir-être le plus propre, et non pas vers la possibilité du On-même. Le devancement dans la possibilité absolue force l'étant devançant I] à la possibilité d'assumer de lui-même et à partir de lui-même son être le plus propre.

La possibilité la plus propre, absolue, est *indépassable.* L'être pour elle fait comprendre au *Dasein* que le précède, à titre de possibilité extrême de l'existence, [la nécessité] de se sacrifier. Mais le devancement n'esquive pas l'indépassabilité comme l'être pour la mort inauthentique, mais il se rend *libre pour* elle. Le devenir-libre devançant *pour* la mort propre libère de la perte dans les possibilités qui ne se pressent que de manière contingente, et cela en faisant comprendre et choisir pour la

première fois authentiquement les possibilités factices qui sont en deçà de la possibilité indépassable. Le devancement ouvre à l'existence, à titre de possibilité extrême, le sacrifice de soi et brise ainsi tout raidissement sur l'existence à chaque fois atteinte. En devançant, le *Dasein* se préserve de retomber derrière soi et son pouvoir-être compris, et de «  devenir trop vieux pour ses victoires » (Nietzsche). Libre pour les possibilités les plus propres, déterminées à partir de la *fin,* c'est-à-dire comprises comme *finies,* le *Dasein* expulse le danger de méconnaître à partir de sa compréhension finie de l'existence les possibilités d'existence d'autrui qui le dépassent, ou bien, en les mésinterprétant, de les rabattre sur les siennes propres afin de se délivrer ainsi lui-même de son existence factice la plus propre. Mais la mort, en tant que possibilité absolue, n'isole que pour rendre, indépassable qu'elle est, le *Dasein* comme être-avec compréhensif pour le pouvoir-être des autres. Parce que le devancement dans la possibilité indépassable ouvre conjointement toutes les possibilités antérieures à elle, il inclut la possibilité d'une anticipation existentielle de *tout* le *Dasein,* c'est-à-dire la possibilité d'exister comme *pouvoir-être total.*

La possibilité la plus propre, absolue et indépassable est *certaine.* Le mode *d'une* certain d'elle se détermine à partir de la vérité (ouverture) qui lui correspond. Mais la possibilité certaine de la mort n'ouvre le *Dasein* comme possibilité qu'en tant que celui-ci, devançant vers elle, *possibilise* pour soi cette possibilité comme pouvoir-être le plus propre. L'ouverture de la possibilité se fonde dans possibilisation devançante. Le maintien dans cette vérité, c'est-à-dire l'être-certain de ce qui est ouvert, requiert précisément le devancement. La certitude de la mort ne peut être calculée à partir de la constatation de cas de mort. Elle ne se tient absolument pas dans une vérité de ce sous-la-main qui fait encontre le plus purement, du point de vue de sa découverte, à un faire-encontre simplement a-visant de l'étant en lui-même. Le *Dasein* doit nécessairement s'être tout d'abord perdu dans des états de chose - ce qui peut constituer une tàche et une possibilité propre du souci - pour conquérir la pure pertinence, c'est-à-dire l'indifférence de l'évidence apodictique. Si l'être-certain au sujet de la mort n'a pas ce caractère, cela ne signifie nullement qu'il est de degré

inférieur à cette évidence, mais au contraire qu'il *n'appartient absolument pas à l'ordre hiérarchique des évidences au sujet du sous-la-main.*

Le tenir-pour-vrai de la mort - la mort n'*est* à chaque fois que comme propre - manifeste une autre modalité et est plus originaire que toute certitude concernant un étant rencontré à l'intérieur du monde ou les objets formels; car il est certain de l'être-au-monde. En tant que tel, il ne sollicite pas seulement *une* conduite déterminée du *Dasein,* mais celui-ci même dans la pleine authenticité de son existence[217]1. C'est seulement dans le devancement que le *Dasein* peut s'assurer de son être le plus propre dans sa totalité indépassable. Par suite, l'évidence d'une donation immédiate des vécus, du Moi et de la conscience doit nécessairement rester en deçà de la certitude qui est renfermée dans le devancement. Et cela non pas parce que le mode concerné de saisie ne serait pas rigoureux, mais parce qu'il ne peut fondamentalement pas tenir *pour vrai* (ouvert) ce qu'il veut au fond «  avoir-là » en tant que vrai : le *Dasein* que je *suis* moi-même et que, en tant que pouvoir-être, je ne puis être authentiquement qu'en devançant.

La possibilité la plus propre, absolue, indépassable et certaine est *indéterminée en* sa certitude. Comment le devancement ouvre-t-il ce caractère de la possibilité insigne du *Dasein ?* Comment le comprendre devançant se projette-t-il vers un pouvoir-être certain qui est constamment possible, mais de telle manière que le quand où devient possible la pure et simple impossibilité de l'existence demeure constamment indéterminé ? Dans le devancement vers la mort indéterminément certaine, le *Dasein* s'ouvre à une *menace* jaillissant de son Là lui-même. constante. L'être pour la fin doit se tenir en elle, et il peut si peu l'aveugler qu'il doit au contraire nécessairement configurer l'indéterminité de la certitude. Comment l'ouvrir natif de cette menace constante est-il existentialement possible ? Tout comprendre est affecté. La tonalité transporte le *Dasein* devant l'être-jeté de son « qu'il-est-Là »[218]2. *Mais l'affection qui est en mesure de* tenir *ouverte la menace constante et pure et simple qui monte de l'être isolé le plus propre du Dasein, c'est l'angoisse*[219]*1*. C'est en elle que le *Dasein* se trouve *devant* le rien de la possible impossibilité de son existence. L'angoisse s'angoisse *pour* le pouvoir-être de l'étant ainsi déterminé, et elle ouvre ainsi la possibilité extrême. Comme le

devancement isole purement et simplement le *Dasein et,* dans cet isolement de lui-même, le *fait devenir certain de la totalité de son pouvoir-être, à cette auto-compréhension du Dasein* à partir de son fond appartient l'affection fondamentale de l'angoisse. L'être pour la mort est essentiellement angoisse. L'attestation univoque, quoique « seulement » indirecte en est donnée par l'être pour la mort qu'on a caractérisé, lorsqu'il pervertît l'angoisse en peur lâche et annonce, avec le surmontement de celle-ci, la lâcheté devant l'angoisse.

Il est maintenant possible de résumer ainsi notre caractérisation de l'être pour la mort *authentique existentialement projeté : le devancement dévoile au Dasein sa perte dans le On-même et le transporte devant la possibilité, primairement dépourvue de la protection de la sollicitude préoccupée, d'être lui-même* - mais *lui-même* dans *la LIBERTÉ POUR LA MORT passionnée, déliée des illusions du On, factice, certaine d'elle-même* et angoissée.

Tous ces rapports, propres à l'être pour la mort, à la teneur pleine de la possibilité extrême du *Dasein* qui a été caractérisée trouvent leur convergence dans le fait qu'ils dévoilent, déploient et maintiennent le devancement constitué par eux en tant que possibilisation de cette possibilité. La délimitation existentialement projetante du *devancement a rendu visible la possibilité ontologique d'un être existentiel authentique pour* la mort. Mais du même coup, ce qui surgit, c'est la possibilité d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* - néanmoins *seulement à titre de possibilité ontologique.* Certes, *notre projet existential du devancement s'en est tenu aux structures du Dasein auparavant conquises, et il a laissé, pour ainsi dire, le Dasein se projeter lui-même vers cette possibilité,* sans lui représenter ou lui imposer « de l'extérieur » un idéal « concret » d'existence. Et pourtant, cet être existentialement « possible » pour la mort demeure existentiellement une suggestion fantastique. La possibilité ontologique d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* ne signifie rien tant que le pouvoir-être ontique correspondant n'a pas été assigné à *partir du Dasein lui-même. Le Dasein se jette-t-il à chaque fois facticement dans un tel être* pour la mort ? *Exige-t-il,* ne serait-ce que sur la base de son être le plus propre, un pouvoir-être authentique qui soit déterminé par le devancement ?

Avant de répondre à ces questions, il convient d'examiner dans quelle mesure *en général et selon quelle guise le Dasein donne témoignage à partir de son pouvoir-être le plus propre d'une authenticité possible de son existence, et cela non pas seulement en [‘annonçant* comme *existentiellement* possible, mais en *l'exigeant de* lui-même.

La question encore flottante d'un être-tout authentique du Dasein et de sa constitution existentiale ne pourra être transportée sur un sol phénoménal probant que si elle peut s'attacher à une authenticité possible de son être attestée par le Dasein lui-même. Qu'il soit possible de mettre au jour phénoménologiquement une telle attestation et ce qui y est attesté, et alors se posera à nouveaux frais le problème de savoir si le devancement de la mort qui n'a été jusqu'à maintenant projeté que dans sa possibilité ONTOLOGIQUE se tient en une connexion essentielle avec le pouvoir-être authentique en tant que celui-ci est ATTESTÉ.

# CHAPITRE II

# L'ATTESTATION PAR LE *DASEIN* DE SON POUVOIR-ÊTRE AUTHENTIQUE ET LA RÉSOLUTION

### *§ 54. Le problème de l'attestation d'une possibilité existentielle authentique.*

Est recherché un pouvoir-être authentique du *Dasein*, qui soit attesté par celui-ci même en sa possibilité existentielle. Préalablement, il faut donc que cette attestation même se laisse découvrir. Si elle doit « donner à comprendre » le *Dasein* à lui-même dans son existence authentique possible, c'est dans l'être du *Dasein* qu'elle aura sa racine. Par suite, la mise en lumière phénoménologique d'une telle attestation inclut en soi la mise en évidence de son origine à partir de la constitution d'être du *Dasein*.

L'attestation doit donner à comprendre un *pouvoir-étre-Soi-même* authentique. L'expression « Soi-même » nous a permis de répondre à la question du qui du *Dasein*[220][1]. L'ipséité du *Dasein* a été formellement déterminée comme une guise d'exister, et non pas, par conséquent, comme un étant sous-la-main. Le qui du *Dasein*, la plupart du temps je ne le suis pas moi-même, c'est le On-même qui l'est. L'être-Soi-même authentique se détermine comme une modification existentielle du On qu'il convient de délimiter existentialement[221][2]. Qu'implique cette modification, et quelles en sont les conditions ontologiques de possibilité ?

Avec la perte dans le On, il est toujours déjà décidé du pouvoir-être factice prochain du *Dasein,* autrement dit des tâches, des règles, des critères, de la profondeur et de l'étendue de l'être-au-monde dans sa préoccupation et sa sollicitude. Le On a toujours déjà soustrait *au Dasein la* saisie de ces possibilités d'être. Davantage, le On soustrait au regard *[du Dasein]* cette soustraction même, silencieusement opérée par lui, de tout choix exprès de ces possibilités. Qui « à proprement parler » choisit, c'est ce qui demeure indéterminé. Cette *privation de choix, cet* entraînement par « personne », où le *Dasein* s'empêtre dans l'inauthenticité, ne peut être inversé qu'à la condition que le *Dasein* se

ramène proprement de sa perte dans le On vers lui-même. Néanmoins, cette reprise doit nécessairement avoir le mode d'être par l'omission duquel le *Dasein* se perdait dans l'inauthenticité. La reprise de soi hors du On, autrement dit la modification existentielle du On-même en être-Soi-même authentique doit nécessairement s'accomplir comme *re-saisie d'un choix*. Mais ressaisir un choix signifie *choisir ce choix,* se décider pour un pouvoir-être puisé dans le Soi-même le plus propre. C'est dans le choix du choix que le *Dasein* se rend pour la première fois possible son pouvoir-être authentique.

Mais comme il est *perdu* dans le On, il lui faut tout d'abord se *trouver*. Pour *se* trouver en général, il doit être nécessairement « montré » à lui-même dans son authenticité possible. *Le Dasein* a besoin de l'attestation d'un pouvoir-être-Soi-même que, quant à la *possibilité,* il est déjà à chaque fois.

Ce que nous allons invoquer dans l'interprétation suivante au titre d'une telle attestation est bien connu de l'auto-explicitation quotidienne du *Dasein* comme *voix de la conscience*[222] [1]. Que le « fait » de la conscience soit controversé, que sa fonction d'instance. pour l'existence du *Dasein* soit diversement appréciée et ce qu'« elle dit » multiplement interprété, ce sont là des circonstances qui n'autoriseraient à sacrifier ce phénomène que si le caractère « douteux » du fait en question - ou de son interprétation - ne prouvait pas *justement que l'on a ici affaire à un phénomène originaire du Dasein. L'analyse qui suit se* propose de faire entrer la conscience dans la pré-acquisition d'une recherche purement existentiale, guidée par une intention fondamental-ontologique.

Tout d'abord, la conscience doit être poursuivie jusqu'en ses fondements et ses structures existentiales, et manifestée - la constitution d'être de cet étant jusqu'ici conquise étant maintenue - *comme* phénomène du *Dasein*. L'analyse ontologique de la conscience ainsi engagée est antérieure à toute description et classification psychologique des vécus de la conscience[223]*, et elle n'est pas moins indépendante d'une - explication » biologique, c'est-à-dire d'une dissolution du phénomène. Cependant, elle ce distingue tout autant d'une interprétation théologique de la

conscience, voire d’une invocation de ce phénomène pour démontrer l’existence de Dieu ou d’une conscience « immédiate » de Dieu.

Cela dit, en dépit des limitations qui viennent d’être assignées à cette recherche, sa portée ne doit être ni surestimée, ni soumise à des requêtes inadéquates et ainsi amoindrie. La conscience, en tant que phénomène du *Dasein*, n’est point un fait qui surviendrait et serait parfois sous-la-main. Elle *n’« est »* que selon le mode d’être du *Dasein*, et elle ne s’annonce jamais, à titre de *fait,* qu’avec et dans l’existence factice. L’exigence d’une « preuve empirique inductive » de la « factualité » de la conscience et de la véracité de sa « voix » procède d’une perversion ontologique du phénomène, perversion à laquelle participe, du reste, toute critique supérieure qui prétendrait que la conscience ne survient que de temps à autre, et lui dénierait ainsi le statut de « fait universellement constaté et constatable ». A de semblables preuves et contre-preuves, il n’est pas question de soumettre !e fait de la conscience. Cela n est point un défaut, mais seulement l’indice de son hétérogénéité ontologique par rapport à tout étant sous-la-main dans le monde ambiant.

La conscience donne « quelque chose » à comprendre, elle *ouvre.* De cette caractéristique formelle, un impératif résulte : le phénomène doit être repris dans *l’ouverture* du *Dasein*. Cette constitution fondamentale de l’étant que nous sommes à chaque fois nous-mêmes est elle-même constituée par l’affection, le comprendre, l’échéance et le parler. L’analyse plus pénétrante de la conscience la dévoilera comme *appel.* L’appeler est un mode du *parler.* L’appel de la conscience a le caractère de *l’ad-vocation* du *Dasein* vers son pouvoir-être-Soi-même le plus propre, et cela selon la guise de la *con-vocation* à son être-en-dette le plus propre.

L’interprétation existentiale est nécessairement éloignée de l’entente ontique quotidienne, quand bien même elle dégage les fondements ontologiques de ce que l’explicitation vulgaire de la conscience, dans certaines limites, a toujours compris et, en tant que théorie » de la conscience, porté à un concept. Aussi l’interprétation existentiale a-t-elle besoin d’une confirmation par une critique de l’explicitation vulgaire de la conscience. A partir du phénomène une fois dégagé peut être fixée la mesure en laquelle il atteste un pouvoir-être authentique du *Dasein*. A

l’appel de la conscience appartient un entendre possible. La compréhension de l’ai-vocation se dévoile comme vouloir-avoir-conscience. Mais, dans ce phénomène est contenu le choisir existentiel - que nous cherchons - du choix d’un être-Soi-même, choisir que nous appelons, conformément à sa structure existentiale, la *résolution.* Du coup, le plan des analyses de ce chapitre nous est prédonné : les fondements ontologico-existentiaux de la conscience (§ 55); le caractère d’appel de la conscience (§ 56); la conscience comme appel du souci (§ 57); compréhension de l’ad-vocation et dette (§ 58); l’interprétation existentiale de la conscience et l’explicitation vulgaire de la conscience (§ 59); la structure existentiale du pouvoir-être authentique attesté dans la conscience (§ 60).

### *§ 55. Les fondements ontologico-existentiaux de la conscience.*

L'analyse de la conscience prend pour point de départ un caractère d'abord indifférent de ce phénomène : d'une façon ou d'une autre, il donne quelque chose à comprendre. La conscience ouvre, et elle appartient pour cette raison à l'orbe des phénomènes existentiaux qui constituent *l'être du Là* comme ouverture[224][1]. Les structures les plus générales de l'affection, du comprendre, du parler et de l'échéance ont été exposées. Si nous insérons la conscience dans ce contexte phénoménal, ce n'est pas pour nous livrer à une application schématique des structures alors conquises à un « cas » particulier d'ouverture du *Dasein*. Au contraire, non seulement l'interprétation de la conscience conduira plus loin l'analyse antérieure de l'ouverture du Là, mais encore elle la saisira plus originairement par rapport à l'être authentique du *Dasein.*

Par l'ouverture, l'étant que nous appelons *Dasein* est dans la possibilité d'être son Là. Avec son monde, il est pour lui-même là, et cela de prime abord et le plus souvent en s'étant ouvert son pouvoir-être à partir du « monde » dont il est préoccupé. Le pouvoir-être en lequel le *Dasein* existe s'est abandonné à des possibilités à chaque fois déjà déterminées. Et cela parce qu'il est un étant jeté, cet être-jeté étant plus ou moins clairement et instamment ouvert pour l'être-intoné. A l'affection (tonalité) appartient cooriginairement le *comprendre. Par là, le Dasein « sait » ce qu'il en est de lui-même pour autant qu'il s'est* projeté vers des possibilités de lui-même à moins que, s'identifiant au On, il ne se les soit laissé prédonner par l'explicitation publique de celui-ci. Mais ce qui rend existentialement cette prédonation possible, c'est que le *Dasein*, en tant qu'être-avec compréhensif, peut *entendre autrui. En se perdant dans la publicité du On et son bavardage, il més-entend,* n'entendant que le On-même, son Soi-même propre, Si le *Dasein* doit pouvoir être ramené - et certes par lui-même - hors de cette perte de la més-entente de soi, alors il faut qu'il puisse d'abord se trouver, lui-même qui s'est més-entendu et

més-entendu dans *l'écoute* du On. Cette écoute doit être brisée, autrement dit il faut que lui soit donnée par le *Dasein* même la possibilité d'un entendre qui l'interrompe. La possibilité d'une telle rupture se trouve dans l'être-ad-voqué im-médiat. L'appel brise l'écoute prêtée au On par un *Dasein* qui se més-entend, lorsque, conformément à son caractère d'appel, il éveille un entendre qui est en tous point caractérisé de manière opposée à l'entendre perdu. Si celui-ci est pris par le « vacarme » de la multiple équivoque d'un bavardage chaque jour « nouveau », il faut que l'appel appelle sans vacarme, sans équivoque, sans point d'appui pour la curiosité. Ce qui *donne à comprendre en appelant ainsi, c'est la conscience.*

Nous interprétons l'appeler comme un mode du parler. Celui-ci articule la compréhensivité. Cette caractérisation de la conscience comme appel ne se réduit nullement à une « image », comme par exemple chez *Kant* la figuration de la conscience par un tribunal. Simplement, nous ne devons pas perdre de vue que l'ébruitement vocal n'est nullement essentiel au parler, et par conséquent pas non plus à l'appel. Toute profération de parole et de « cri » présuppose déjà le parler[225][1]. Si l'explicitation quotidienne cornait une « voix » de la conscience, celle-ci est alors moins conçue comme un ébruitement qui, *de facto,* n'est jamais trouvable, qu'interprétée comme le donner-à-comprendre. Dans la tendance d'ouverture de l'appel est contenu le moment du choc, de la secousse venue de loin. L'appel retentit depuis le lointain vers le lointain. Est touché par l'appel celui qui veut être ramené.

Pourtant, avec cette caractérisation de la conscience, c'est simplement l'horizon phénoménal de l'analyse de sa structure existentiale qui se trouve délimité. Le phénomène n'est pas comparé à un appel, mais il est compris comme parler à partir de l'ouverture constitutive du *Dasein.* D'emblée, la méditation évite d'emprunter le chemin qui s'offrirait de prime abord à une interprétation de la conscience : d'ordinaire, en effet, on reconduit celle-ci à l'un ou l'autre des pouvoirs de l'âme - entendement, volonté, sentiment - ou on l'explique comme un mixte résultant d'eux. Mais face à un phénomène comme la conscience, l'insuffisance ontologico-anthropologique d'un cadre flottant de pouvoirs psychiques ou d'actes personnels classifiés saute immédiatement aux yeux[226][1].

### *§ 56. Le caractère d'appel de la conscience.*

Au parler appartient ce-sur-quoi il est discuté. Le parler apporte une révélation sur quelque chose, et cela d'un point de vue déterminé. C'est dans ce qui est ainsi discuté qu'il puise ce qu'à chaque fois il dit en tant que parler - le parlé comme tel. Dans le parler comme communication, ce parlé devient accessible à l'être-Là-avec d'autrui, le plus souvent moyennant l'ébruitement dans la parole.

Or qu'est-ce donc qui, dans l'appel de la conscience, est le discuté, c'est-à-dire l'ad-voqué ? Manifestement, le *Dasein* lui-même. Cette réponse, cependant, est aussi indéterminée qu'incontestable. Car si l'appel avait un but aussi vague, il ne demeurerait tout *au plus pour le Dasein qu'une incitation à prêter attention à soi. Seulement, il appartient essentiellement au Dasein d'être ouvert à lui-même avec l'ouverture de son monde, de telle manière qu'il se comprend toujours déjà. L'appel atteint le Dasein dans ce se-comprendre*toujours-déjà quotidiennement et médiocrement préoccupé. C'est le On-même de l'être-avec préoccupé avec autrui qui est atteint par l'appel.

Et vers quoi est-il ad-voqué ? Vers le Soi-même propre, autrement dit : non pas vers ce que le *Dasein,* dans l'être-l'un-avec-l'autre public, vaut, peut, pourvoit, ni même vers ce qu'il a saisi, ce à quoi il s'est engagé, ce par quoi il s'est laissé prendre. Dans une telle *ad-vocation,* le *Dasein* tel qu'il est mondainement compris pour les autres et pour soi-même est passé[227]*. L'appel au Soi-même ne prend pas de tout cela la moindre connaissance. Comme c'est seulement *le Soi-même* du On-même qui est ad-voqué et porté à l'entendre, le *On* sombre. Cependant, que l'appel *passe* le On et l'être-explicité public du *Dasein,* cela ne signifie nullement qu'il ne *l'atteigne pas conjointement. En tant même qu'il le passe,* il précipite un On avide de la considération publique dans

l'insignifiance. Le Soi-même, au contraire, privé dans l'ad-vocation de ce refuge et de ce masque, est porté par l'appel à lui-même.

C'est vers le Soi-même que le On-même est ad-voqué - non pas cependant vers ce Soi-même qui peut devenir pour soi « objet »d'appréciation, non pas vers ce Soi-même qui, excité par la curiosité, se livre à la dissection indiscrète de sa . vie intérieure », non pas vers ce Soi-même qui regarde « analytiquement » des états psychiques et leurs arrière-fonds. L'ad-vocation du Soi-même dans le On-même ne le presse pas vers soi-même [comme] dans une intériorité qui lui permette de se refermer au « monde extérieur ». L'appel saute par-dessus tout cela, il le disperse, pour ad-voquer uniquement le Soi-même, qui, cependant, n'est jamais que selon la guise de l'être-au-monde.

Mais comment devons-nous maintenant déterminer le *parlé* de ce parler ? *Que* crie donc la conscience à celui qu'elle ad-voque ? En toute rigueur - rien ! L'appel n'énonce rien, il ne donne aucune information sur des événements du monde, il n'a rien à raconter. Encore moins aspire-t-il à ouvrir dans le Soi-même ad-voqué un « colloque avec soi-même ». Au Soi-même ad-voqué, rien n'est *crié,* mais il est *con-voqué à* lui-même, c'est-à-dire à son pouvoir-être le plus propre. L'appel, conformément à sa tendance propre, n'invite point le Soi-même ad-voqué à un « débat », mais, en tant que con-vocation au pouvoir-être-Soi-même le plus propre, il est une pro-vocation (vocation vers « l'avant ») du *Dasein* à ses possibilités les plus propres.

L'appel se passe de tout ébruitement. Il ne se porte surtout pas à des paroles - et pourtant, il reste rien moins qu'obscur et indéterminé. *La conscience parle uniquement et* constamment *sur le mode du faire-silence,* et, sur ce mode, non seulement elle ne perd rien en perceptibilité, mais encore elle contraint le *Dasein* ad-voqué et con-voqué à la ré-ticence de lui-même. Le défaut d'une formulation verbale de ce qui est crié dans l'appel ne réduit point le phénomène à l'indétermination d'une voix mystérieuse, mais indique seulement que la compréhension du « crié » ne saurait se cramponner à l'attente d'une communication.

Mais ce que l’appel ouvre n’en est pas moins univoque, même si le *Dasein* singulier, conformément à ses possibilités de compréhension, peut en prendre une interprétation diverse. Par-delà l’indétermination apparente de la teneur de l’appel, il est impossible de méconnaître la sûre *direction d’impact* de l’appel. L’appel n’a nul besoin de chercher d’abord à tâtons celui qu’il va ad-voquer, ni de signes pour reconnaître que c’est bien lui ou non. S’il se produit dans la conscience des « illusions », ce n’est point que l’appel s’est fourvoyé (et ainsi ré-voqué), mais c’est uniquement à partir du mode en lequel l’appel est *entendu :* c’est que l’appel, au lieu d’être authentiquement compris, est entraîné par le On-même dans la transaction d’un colloque avec soi et ainsi perverti en sa tendance ouvrante.

Il faut le maintenir : l’appel qui nous a servi à caractériser la conscience est ad-vocation du On-même en son Soi-même; en tant que tel, il est la con-vocation du Soi-même à son pouvoir-être-Soi-même, et, du même coup une pro-vocation du *Dasein* vers ses possibilités.

Toutefois, nous n’aurons conquis une interprétation ontologiquement satisfaisante de la conscience que s’il nous est possible de manifester non seulement *qui* est appelé par l’appel, mais encore qui *appelle* lui-même; comment l’advoqué se comporte par rapport à l’appelant ; et comment ce « rapport » doit être adéquatement saisi en tant que connexion ontologique.

### *§ 57. La conscience comme appel du souci.*

La conscience con-voque le Soi-même du *Dasein* hors de la perte dans le On. Le Soi-même ad-voqué demeure indéterminé et vide en son « *quid »*. Comme *quoi* le *Dasein se* comprend-il de prime abord et le plus souvent dans son explicitation à partir de ce dont il se préoccupe, cela, l'appel le passe. Et pourtant, le Soi-même n'en est pas moins univoquement, directement atteint. Non seulement l'ad-voqué est visé par l'appel « sans acception de personne », mais l'appelant lui-même se tient dans une indétermination frappante. Aux questions concernant le nom, l'état, la provenance, la considération, non seulement il refuse toute réponse, mais encore, bien qu'il ne se déguise nullement dans l'appel, il ne livre pas la moindre possibilité de le rendre familier à une compréhension du *Dasein* qui est orientée de façon « mondaine ». L'appelant de l'appel - ceci appartient à son caractère phénoménal - tient absolument éloignée de lui toute familiarité. Il est contraire à la modalité de son être de se laisser attirer dans le champ d'une considération et d'une discussion. L'indéterminité et l'indéterminabilité spécifique de l'appelant n'est pas rien, mais un privilège *positif.* Elle annonce que l'appelant ne surgit que dans le con-voquer à..., *qu'il ne veut être entendu,* sans supplément *de* bavardage*, que comme tel.* Dès lors*,* n'est-il pas conforme au phénomène que la question même de savoir qui est l'appelant demeure tue ? Certes, en ce qui concerne l'entendre existentiel de l'appel factice de la conscience, mais non pas cependant pour l'analyse existentiale de la facticité de l'appeler et de l'existentialité de l'entendre.

Mais la nécessité existe-t-elle en général de poser encore expressément la question : *qui* appelle ? Pour le *Dasein,* ne trouve-t-elle pas tout aussi univoquement réponse que celle de savoir qui est ad-voqué dans l'appel ? *Dans la conscience, le Dasein s'appelle* lui-même. Cette compréhension de l'appelant peut bien être, dans l'entendre factice de l'appel, plus ou moins éveillée. Ontologiquement, cependant, la réponse

qui dit que le *Dasein* est l'appelant et l'ad-voqué *tout à la fois,* ne suffit nullement. En effet, le *Dasein*, en tant qu'ad-voqué, n'est-il pas « là » autrement qu'en tant qu'appelant ? Est-ce le pouvoir-être-Soi-même le plus propre qui fonctionne comme appelant ?

L'appel, précisément, n'est pas et n'est jamais ni projeté, ni préparé, ni accompli *volontairement par nous-mêmes. n Cela » appelle, contre notre attente, voire contre notre gré.* D'un autre côté, l'appel ne vient incontestablement pas d'un autre qui est au monde *avec* moi. L'appel vient *de* moi et pourtant il me *dépasse.*

Il n'est pas question de mésinterpréter cette donnée phénoménale. Car c'est elle qui a été également prise pour point de départ pour l'interprétation de la voix de la conscience comme une puissance étrangère qui pénétrerait *le Dasein.* En suivant cette direction interprétative, on assigne même à cette puissance ainsi fixée un possesseur, à moins que l'on ne la prenne elle-même pour une personne (Dieu) qui annonce sa présence. Parfois, inversement, on tente de récuser cette interprétation de l'appelant comme manifestation étrangère de puissance, et de régler en même temps le compte de la conscience en général à l'aide d'une explication « biologique ». Mais l'une et l'autre interprétations ont déjà enjambé précipitamment la donnée phénoménale, et elles n'y ont été que trop encouragées par cette thèse tacitement directrice, mais ontologiquement dogmatique : ce qui est, c'est-à-dire ce qui est aussi factuel que l'appel, doit nécessairement être *sous-la-main;* ce qui ne se laisse pas exhiber en tant qu'objectif au sens de sous-la-main n'est absolument pas.

A l'encontre de cette précipitation méthodique, il convient de maintenir non seulement en général la donnée phénoménale - à savoir que l'appel est adressé à moi depuis moi-même en me dépassant-, mais encore la pré-esquisse ontologique, qui y est contenue, de ce phénomène comme un phénomène du *DASEIN.* La constitution existentiale *de cet* étant, voilà ce qui seul peut offrir son fil conducteur à l'interprétation du mode d'être du « cela » qui appelle.

Nous demandons donc : notre analyse antérieure de la constitution d'être du *Dasein* nous montre-t-elle un chemin sur lequel rendre ontologiquement intelligible le mode d'être de l'appelant et, avec lui, celui de l'appeler ? Quel l'appel ne soit pas expressément accompli *par moi,* mais au contraire que « çà » appelle, cela n'autorise pas encore à chercher l'appelant dans un étant qui ne serait pas à la mesure du *Dasein.* Or le *Dasein* existe bel et bien toujours facticement. Il n'est pas un se-projeter flottant en l'air, mais, déterminé par l'être-jeté comme le fait de l'étant qu'il est, il a à chaque fois été - et il demeure *constamment - remis à l'existence. Cependant, la facticité du Dasein se distingue* essentiellement de la factualité d'un sous-la-main. *Le Dasein* existant ne vient pas à la rencontre de lui-même comme d'un sous-la-main intramondain. D'autre part, l'être-jeté ne s'attache pas non plus au *Dasein* comme un caractère inaccessible et sans conséquence pour *son existence.* En tant que jeté, le *Dasein* est jeté *dans l'existence.* Il existe comme un étant qui a à être comment il est et peut être.

*Qu*'il soit facticement, cela peut bien être retiré en son *pourquoi,* mais le *» Que » lui-même* n'est pas moins ouvert au *Dasein*. L'être-jeté de l'étant appartient à l'ouverture du *«* Là *»* et se dévoile constamment dans ce qui est à chaque fois son affection. Celle-ci transporte le *Dasein* plus ou moins expressément et authentiquement devant son « qu'il est et, en tant que l'étant qu'il est, il a à être en pouvant-être ». Toutefois, le plus souvent, la tonalité referme l'être-jeté. Le *Dasein* fuit devant celui-ci dans la facilité de la prétendue liberté du On-même. Cette fuite a été caractérisée comme fuite devant l'étrang(èr)eté qui détermine fondamentalement l'être-au-monde en son isolement. L'étrang(èr)eté se dévoile proprement dans l'affection fondamentale de l'angoisse, et, en tant que l'ouverture la plus élémentaire du *Dasein* jeté, elle place son être-au-monde devant le rien du monde, rien devant lequel il s'angoisse dans l'angoisse pour le pouvoir-être le plus propre. *Qu'en serait-il donc, si le Dasein tel qu'il se trouve (est affecté) au fond de son étrang(èr)eté était l'appelant de l'appel de la conscience ?*

Rien ne s'y oppose, et au contraire plaident en ce sens tous les phénomènes qui ont été jusqu'ici dégagés pour caractériser l'appelant et

son appeler.

L'appelant n'est « mondainement » déterminable par rien en son qui. Il est le *Dasein* en son étrang(èr)eté, il est l'être-au-monde originellement jeté en tant qu'hors-de-chez-lui. il est le « que » nu dans le rien du monde. L'appelant est non-familier au On-même quotidien - quelque chose comme une voix *étrangère.* Et qu'est-ce qui pourrait être plus étranger au *On, perdu qu'il est dans la diversité du a monde » de sa préoccupation, que le Soi-même* isolé sur soi dans l'étrang(èr)eté, jeté dans le rien ? . Çà » appelle, et pourtant cela ne donne rien à entendre à l'oreille préoccupée et curieuse qui puisse après coup être répété et publiquement commenté. Et en effet, que pourrait bien relater le *Dasein* à partir de l'étrang(èr)eté de son être jeté ? *Que* lui reste-t-il d'autre que le pouvoir-être de lui-même, dévoilé dans l'angoisse ? Comment pourrait-il appeler autrement qu'en une con-vocation à ce pouvoir-être dont il y va uniquement pour lui ? »

L'appel ne relate nul événement, et même il appelle sans aucun ébruitement. L'appel parle sur le mode étrange du *faire-silence.* Et il n'en est ainsi que parce que l'appel n'appelle *pas l'ad-voqué au bavardage public du On, mais rappelle de celui-ci à la réticence du pouvoir-être existant.* Or en quoi l'assurance froide, étrang(èr)e, mais non pas .' évidente » avec laquelle l'appelant atteint l'ad-voqué se fonde-t-elle, sinon dans le fait que le *Dasein* isolé sur soi en son étrang(èr)eté est pour lui-même absolument unique ? Qu'est-ce qui enlève si radicalement au *Dasein* la possibilité de se mé-comprendre et méconnaître à partir d'ailleurs, sinon la solitude de son abandon à lui-même ?

L'étrang(èr)eté est le mode fondamental - cependant quotidiennement recouvert - de l'être-au-monde. Le *Dasein* appelle lui-même, en tant que conscience, du fond de cet être. Le « « çà m'appelle » est un parler insigne du *Dasein.* L'appel in-toné par l'angoisse rend tout d'abord possible pour le *Dasein* le projet de lui-même vers son pouvoir-être le plus propre. L'appel de la conscience existentialement compris atteste pour la première fois ce qui auparavant[228][1] avait été simplement affirmé : l'étrang(èr)eté traque le *Dasein* et menace sa perte oublieuse d'elle-même.

La proposition : le *Dasein* est l'appelant et l'ad-voqué tout à la fois, a désormais perdu son vide et son « évidence » formels. *La conscience se manifeste comme appel du souci* l'appelant est le *Dasein,* s'angoissant dans l'être-jeté (être-déjà-dans...) pour son pouvoir-être. L'ad-voqué est ce même *Dasein,* con-voqué à son pouvoir-être le plus propre (en-avant-de-soi). Et le *Dasein* est convoqué par l'ad-vocation hors de l'échéance dans le On (être-déjà-auprès-du-monde de la préoccupation). L'appel de la conscience, c'est-à-dire celle-ci même, tient sa possibilité ontologique de ce que le *Dasein* est au fond de son être souci.

Ainsi, il n'est besoin d'aucun recours à des puissances étrangères à l'être du *Dasein,* surtout si l'on songe que ce recours, bien loin d'éclaircir l'étrang(èr)eté de l'appel, l'anéantit bien plutôt. Où se trouve la raison de ces « explications » aberrantes de la conscience ? Ne consiste-t-elle pas finalement en ce que, pour seulement fixer la donnée phénoménale de l'appel, on s'est contenté d'une vue *trop courte,* et que l'on a silencieusement présupposé le *Dasein* sous la figure d'une déterminité - ou d'une indéterminité - ontologique contingente ? Pourquoi s'adresser à des puissances étrangères tant que l'on ne s'est pas assuré que l'on n'avait pas, dès le départ de l'analyse, apprécié *trop bas* l'être du *Dasein,* autrement dit posé celui-ci comme un sujet anodin, survenant de manière quelconque, et muni d'une conscience personnelle ?

Malgré tout, il semble bien que l'interprétation de l'appelant (qui mondainement n'est *« personne ») comme une puissance présente l'avantage de reconnaître sans prévention la* présence d'une.. donnée objectivement trouvable ». Certes, mais, tout bien considéré, cette interprétation n'est qu'une fuite devant la conscience, une échappatoire du *Dasein*, où il se glisse derrière l'étroite paroi qui, pour ainsi dire, sépare le On de l'étrang(èr)eté de son être. L'explicitation citée de la conscience se donne donc pour une reconnaissance de l'appel au sens d'une voix » universellement » obligeante, qui ne parle «  pas simplement de manière subjective ». Plus encore, cette conscience .« universelle » est élevée au rang d'une *« conscience universelle » qui, en son caractère phénoménal, est un «  çà » et «  personne »,* et s'identifie donc bien avec ce qui parle là, dans le .« sujet » singulier, sous cette forme indéterminée.

Mais qu'est-ce donc que cette « conscience publique », qu'est-ce d'autre que... la voix du On ? *Le Dasein* ne peut en arriver à l'invention douteuse d'une « conscience universelle » que *parce que* la conscience, en son fond et son essence, *est mienne.* Et cela non seulement au sens où c'est à chaque fois le pouvoir-être le plus propre qui est ad-voqué, mais parce que l'appel vient de l'étant que je suis à chaque fois moi-même.

Avec l'interprétation précédente de l'appelant, qui se conforme purement au caractère phénoménal de l'appeler, la « puissance » de la conscience n'est pas plus diminuée que *rendue K purement subjective », au contraire : c'est ainsi seulement que l'inexorabilité,* l'univocité de l'appel est libérée. L'« objectivité » de l'ad-vocation ne peut obtenir son droit qu'à condition que l'interprétation lui laisse sa « subjectivité », laquelle bien entendu refuse la souveraineté au On-même.

Néanmoins, on ne manquera pas d'opposer à notre interprétation de la conscience comme appel du souci la contre-question suivante : une interprétation de la conscience qui s'éloigne à tel point de I'.« expérience naturelle » peut-elle encore être probante ? Comment la conscience pourrait-elle fonctionner comme *con-vocatrice* au pouvoir-être le plus propre alors que, de prime abord et le plus souvent, elle se borne *à réprimander* et *à avertir ?* La conscience parle-t-elle avec cette indétermination vide d'un pouvoir-être authentique, et non pas bien plutôt, de façon précise et concrète, des fautes et des omissions que nous avons commises ou allons commettre ? L'ad-vocation par nous affirmée provient-elle de la *« mauvaise »* conscience, ou de la *« bonne » ?* La conscience livre-t-elle en général quelque chose de positif, ou ne fonctionne-t-elle pas plutôt de manière simplement critique ?

On ne saurait contester la légitimité de ces scrupules. D'une interprétation de la conscience, il est permis d'exiger que l'« on » y reconnaisse le phénomène en question, tel qu'il est quotidiennement expérimenté. Cependant, satisfaite à cette requête n'implique pas, redisons-le, de reconnaître la compréhension ontique vulgaire de la conscience pour l'instance première d'une interprétation ontologique. D'un autre côté, les réserves citées sont prématurées tant que l'analyse qu'elles visent n'a pas encore atteint son but. Or jusqu'à maintenant, tout

ce qui a été tenté, c'est de reconduire la conscience, *en tant que phénomène du DASEIN*, à la constitution ontologique de cet étant. Ce qui était destiné à préparer notre tâche proprement dite : rendre intelligible la conscience comme une *attestation*, située dans *le Dasein* lui-même*, de son pouvoir-être le plus propre.*

Mais ce que la conscience atteste ne peut parvenir à sa pleine déterminité qu'à condition qu'ait été délimité avec une clarté suffisante le caractère que doit nécessairement et originairement présenter *l'entendre* qui correspond nativement à l'appeler. En effet, le comprendre *authentique,* celui qui « suit » l'appel, n'est pas un simple supplément qui s'annexerait au phénomène de la conscience, un processus qui se déclencherait ou non. C'est seulement *à partir* de la compréhension de l'ad-vocation et tout uniment *avec* elle que le vécu plein de l*a* conscience peut se laisser saisir. Si c'est le *Dasein* à chaque fois propre qui est *lui-même tout à la fois* l'appelant et l'ad-voqué, alors il y a dans toute més-entente de l'appel, dans toute mécompréhension *de soi un mode d'être déterminé du Dasein. Un appel flottant* en l'air, dont «  rien ne résulterait », n'est, du point de vue existential, qu'une fiction *impossible. « Que rien n'en résulte », cela signifie, à la mesure du Dasein, quelque chose de positif.*

Ainsi, seule l'analyse de la compréhension de l'ad-vocation peut-elle, elle aussi, conduire à l'élucidation explicite de *ce que l'appel donne à comprendre.* Mais aussi, c'est seulement avec la caractérisation ontologique générale de la conscience qui précède qu'est donnée la possibilité de concevoir existentialement la « dette » qui est criée dans la conscience. Car toutes les expériences et toutes les explicitations de la conscience s'accordent sur ce point : d'une manière ou d'une autre, la « voix » de la conscience parle d'une « dette ».

### *§ 58. Compréhension de l'ad-vocation et dette.*

Pour saisir phénoménalement ce qui est entendu dans la compréhension de l'ad-vocation, il convient d'en revenir une fois de plus à celle-ci. L'ad-voquer du On-même signifie une con-vocation du Soi-même le plus propre à son pouvoir-être, et cela en tant que *Dasein, c'est-à-dire en tant qu'être-au-monde préoccupé et être-avec avec les autres.*

L'interprétation existentiale de ce à quoi l'appel con-voque ne peut donc, pour autant qu'elle se comprenne bien dans ses possibilités et ses tâches méthodiques, entreprendre de délimiter telle ou telle possibilité concrète singulière d'existence. Ce qui peut et demande à être fixé, ce n'est pas ce qui, à chaque fois et existentiellement, est « crié » dans chaque *Dasein et vers celui-ci, mais ce qui appartient à la condition existentiale de possibilité du* pouvoir-être à chaque fois factice-existentiel.

La compréhension existentiellement entendante de l'appel est d'autant plus authenti*que que le Dasein entend et comprend plus absolument son être-ad-voqué - ou que ce* qu'on dit convenir et falloir pervertit moins le sens de l'appel. Or qu'est-ce qui est essentiellement contenu dans l'authenticité de la compréhension de l'ad-vocation ? Qu'est-ce qui, à chaque fois, est essentiellement *donné à* comprendre dans l'appel, même si ce n'est pas toujours facticement compris ?

A cette question, nous avons déjà apporté réponse, par la thèse : l'appel ne « dit *» rien* qui serait à discuter, il ne donne aucune connaissance sur des événements. L'appel pro-voque le *Dasein vers* son pouvoir-être, et cela en tant qu'appel *venu de* l'étrang(èr)eté. L'appelant, certes, est indéterminé, - mais le lieu d'où il appelle ne demeure pas indifférent pour l'appeler. Ce « d'où » - l'étrang(èr)eté de l'isolement jeté - est co-appelé dans l'appeler, autrement dit co-ouvert. Le « d'où » de l'appeler, dans la pro-vocation à..., est le « vers où » du rappeler. L'appel ne donne nul pouvoir-être idéal, universel à comprendre; ce pouvoir-être,

il l’ouvre comme pouvoir-être à chaque fois isolé de chaque *Dasein. Le* caractère d’ouverture de l’appel n’est pleinement déterminé qu’à partir du moment où nous le comprenons comme rappel pro-votant. C’est seulement à partir d’une orientation sur l’appel ainsi saisi qu’il est possible de demander ce *qu’* il donne à comprendre.

Toutefois, ne répondrions-nous pas plus aisément et sûrement à la question de savoir ce que l’appel dit en nous «  contentant » d’invoquer ce qui est constamment entendu – ou  non-entendu - dans toutes les expériences de conscience, à savoir que l’appel advoque le *Dasein* en tant que « coupable », ou bien, comme dans la conscience admonitrice, qu’il renvoie à une « dette » possible, à moins que, en tant que bonne conscience, il ne confirme sa « liquidation » ? Peut-être - si seulement ce « en-dette »[229]* qui est expérimenté si « unanimement » dans les expériences et les explicitations de la conscience ne faisait pas l’objet de déterminations aussi divergentes ! Du reste, même si le sens de ce «  en-dette » se laissait univoquement saisir, le *concept existential* de cet être-en-dette n’en demeurerait pas moins obscur. Certes, s’il est vrai que c’est le *Dasein* lui-même qui s’ad-voque comme en-dette », il est clair que l’idée de dette ne saurait être puisée ailleurs que dans une interprétation de l’être du *Dasein*. Seulement, la question s’élève derechef *: qui dit comment nous sommes en dette et ce que dette signifie ?* L’idée de dette ne saurait être forgée arbitrairement et imposée de force au *Dasein.* Mais si une compréhension de l’essence de la dette est en général possible, alors il faut que cette possibilité soit pré-dessinée dans le *Dasein.* Comment trouver la trace qui puisse nous conduire au dévoilement du phénomène ? Toutes les recherches ontologiques sur des phénomènes comme la dette, la conscience, la mort doivent nécessairement prendre leur point de départ dans ce qu’en « dit » l’explicitation quotidienne du *Dasein.* En même temps, le mode d’être échéant du *Dasein* implique que son explicitation est le plus souvent «  orientée » *inauthentiquement* et n’atteint pas l’« essence », parce que le questionnement ontologique originairement adéquat lui reste étranger. Néanmoins, dans toute erreur de vision se dévoile en même temps une indication en direction de l’« idée » originaire du phénomène. Mais où prendrons-nous le critère du sens existential originaire du «  en-dette » ? Réponse : l’essentiel est ici que ce « en-dette » surgit comme prédicat du «  je suis ». La question est alors celle-ci : est-

ce que ce qui est compris comme «  dette » dans une explicitation inauthentique se trouve quand même dans l'être du *Dasein* comme tel, et cela de telle manière que le *Dasein,* pour autant qu'à chaque fois il existe facticement, soit aussi déjà en dette ?

Par suite, l'invocation d'un « en-dette » en tant qu'il est unanimement entendu n'apporte pas encore la réponse à la question du sens existential de ce qui est crié dans l'appel. Il faut d'abord que ce contenu de l'appel vienne au concept pour que puisse être rendu compréhensible ce que veut dire ce « en-dette » qui est crié, et aussi pourquoi et comment il est perverti en sa signification par l'explicitation quotidienne.

L'entente quotidienne prend d'abord l'«  être-en-dette » au sens d'« être débiteur », «  avoir une ardoise chez quelqu'un ». On doit restituer à l'autre quelque chose auquel il prétend. Cet' «  être-en-dette » au sens *d'« avoir des* dettes » est une guise de l'être-avec autrui dans le domaine de la préoccupation en tant qu'elle pourvoit et fournit. D'autres modes de cette préoccupation se trouvent dans le fait de soustraire, emprunter, réserver, prendre, dérober, autrement dit de ne pas satisfaire, d'une manière ou d'une autre, à la revendication de propriété des autres. L'être-en-dette pris en ce sens est rapporté à de l'étant *dont on peut se préoccuper.*

Ensuite, être-en-dette offre la deuxième signification d'« être responsable de », c'est-à-dire d'être la cause, l'auteur de quelque chose, ou encore « l'occasion de » quelque chose. Suivant ce sens de « responsabilité de » quelque chose, on peut être par conséquent « en-dette » sans pour autant « devoir », « être débiteur » envers autrui. Inversement, on peut devoir quelque chose à autrui sans soi-même en être responsable : autrui peut « faire des dettes » « pour moi » auprès d'autrui.

Ces significations vulgaires de l'être-en-dette comme « avoir des dettes auprès de... » et «  être responsable de... » peuvent converger et déterminer un comportement que nous nommons :. *se mettre en dette* », autrement dit : léser un droit en étant responsable du fait d'avoir des dettes, et se rendre ainsi passible d'une peine. Toutefois, l'exigence à laquelle on ne satisfait pas n'a pas nécessairement besoin d'être relative à une propriété, elle peut régler en général l'être-l'un-avec-l'autre public.

D'autre part, le « se-mettre-en-dette » ainsi déterminé, celui qui lèse un droit, peut avoir en même temps le caractère d'un « *devenir-en-dette envers autrui* ». Cela n'advient pas par l'entorse au droit en tant que telle, mais par le fait que je suis responsable de ce que l'autre est mis en péril, égaré ou même brisé dans son existence. Ce devenir-en-dette envers autrui est possible sans infraction à la loi « publique ». Le concept formel de l'être-en-dette au sens de l'être-devenu-en-dette envers autrui peut donc être ainsi déterminé : *être le* fondement d'un manque dans le *Dasein* d'un autre, de telle sorte que cet être-fondement se détermine lui-même à partir de son pour-quoi comme « déficient ». Cette déficience est le manquement vis-à-vis d'une exigence qui s'applique à l'être-avec existant avec autrui.

Laissons de côté la question de savoir comment de telles exigences prennent naissance, et comment, sur la base de cette origine, leur caractère d'exigence et de loi doit être conçu. En tout état de cause, *l'être-en-dette* au dernier sens cité, en tant qu'entorse à une « exigence éthique », est un *mode* d'être du *Dasein.* Autant vaut aussi, bien sûr, de l'être-en-dette au sens de « se rendre passible d'une peine », au sens d'« avoir des dettes », et de toute « responsabilité dans... », puisqu'il s'agit également dans tous ces cas de conduites du *Dasein*. Si l'on conçoit le fait d'être « chargé d'une dette (faute) éthique » comme une « qualité » du *Dasein*, cela revient à ne pas dire grand chose ; au contraire. ce qui se manifeste par là, c'est seulement que cette caractérisation ne suffit point pour délimiter *ontologiquement ce mode de « déterminité d'être » du Dasein par rapport aux conduites à* l'instant citées, Tout aussi peu le concept de dette (faute) éthique est-il ontologiquement clarifié lorsque sont devenues - et restées - régnantes des explicitations du phénomène qui incluent dans son concept l'idée de culpabilité, quand ce n'est celle d'endettement auprès..., ou même déterminent carrément ce concept à partir de telles idées. Car le « en-dette » s'en trouve derechef refoulé dans le domaine de la préoccupation au sens d'une estimation conciliatrice de prétentions opposées.

La clarification du phénomène de la dette, qui n'est pas nécessairement lié au « débit » et à l'infraction au droit, ne peut donc réussir que si l'on commence par s'enquérir *fondamentalement de l'être-*

*en-dette du Dasein, c'est-à-dire si l'idée du « en-dette » est* conçue à partir du mode d'être propre du *Dasein.*

Dans ce but, l'idée du « en-dette » doit être *formalisée* jusqu'au degré requis pour que *demeurent hors jeu les phénomènes de dette vulgaires, ceux qui sont relatifs à l'être-avec* préoccupé avec autrui. L'idée de dette doit non seulement être haussée au-dessus du domaine de la préoccupation calculatrice, mais encore dégagée de tout rapport à un devoir et à une loi en infraction auxquels quelqu'un se chargerait d'une dette (faute). Car ici encore, la dette est nécessairement déterminée comme *défaut,* comme le manque de quelque chose qui doit et qui peut être. Mais manquer signifie ne-pas-être-sous-la-main. Le défaut comme ne-pas-être-sous-la-main d'une chose due est une détermination d'être du sous-la-main. En ce sens, rien ne peut manquer essentiellement à l'existence, non point parce qu'elle serait parfaite, mais parce que son caractère d'être demeure différent de tout-sous-la-main.

Néanmoins, il *y a* dans l'idée du « en-dette » le caractère du *ne-pas.* Si le « en-dette » doit pouvoir déterminer l'existence, alors surgit du même coup le problème ontologique d'éclaircir existentialement le *caractère de ne-pas* de ce ne-pas. De plus, à l'idée du « en-dette » appartient ce qui s'exprime de manière indifférente dans le concept de dette contenu dans la « responsabilité » : le fait d'être fondement, cause de... Nous déterminons par conséquent ainsi l'idée formellement existentiale du . en-dette » : être-fondement pour un être déterminé par un ne-pas - autrement dit *être fondement d'une nullité.* S'il est vrai que l'idée du *ne-pas* incluse dans le concept existentialement compris de dette exclut la relativité à un sous-la-main possible ou exigé, si donc le *Dasein* ne doit absolument pas être mesuré à l'aune d'un étant sous-la-main ou muni de valeur qu'il n'est pas lui-même ou qui n'est pas selon *sa* guise, c'est-à-dire *n'existe* pas, alors disparaît la possibilité de considérer, par rapport à l'être-fondement d'un défaut, l'étant même qui est un tel fondement comme « déficient ». Il est impossible, partant d'un défaut « causé » par le *Dasein* ou du non-remplissement d'une exigence, d'inférer rétrospectivement la déficience de la « cause ». L'être-fondement pour... n'a pas besoin de présenter le même caractère de ne-pas que le privatif qui

se fonde en lui et provient de lui. Le fondement n'a pas besoin de ne tenir sa nullité que de ce qu'il fonde. Or cela implique que *l'être-en-dette ne résulte pas d'abord d'un endettement, mais, inversement, que celui-ci ne devient possible que « sur le fondement »* d'un *être-en-dette originaire.* Est-il donc possible de mettre celui-ci en évidence dans l'être du *Dasein*, et comment est-il en général existentialement possible ?

L'être du *Dasein* est le souci. Il comprend en soi la facticité (être-jeté), l'existence (projet) et l'échéance. Etant, le *Dasein* est jeté - il n'est *pas* porté à son Là par lui-même. Etant, il est déterminé comme un pouvoir-Être qui s'appartient à lui-même, et qui pourtant ne s'est *pas* remis en propre comme lui-même. Existant, le *Dasein* ne passe jamais derrière son être-jeté, de telle manière qu'il puisse ne libérer à chaque fois proprement qu'à *partir* de son être-Soi-même et conduire au Là ce . qu'il est et a à être ». Toutefois, l'être-jeté ne se trouve pas derrière lui comme un événement factuellement arrivé et à nouveau ranimé par le *Dasein - se produisant, donc, en même temps que lui -, mais le DASEIN est* constamment, aussi longtemps qu'il est, en tant que souci son « *que ».* C'est en tant *que cet étant,* par la remise à qui seulement il peut exister comme l'étant qu'il est, qu'il *est,* en existant, le fondement de son pouvoir-être. Bien qu'il n'ait *pas* posé *lui-même* le fondement, il repose dans sa gravité, que la tonalité comme charge lui rend manifeste.

Et comment est-il ce fondement jeté ? Uniquement de telle manière qu'il se projette vers des possibilités où il est jeté. Le Soi-même qui, comme tel, a à poser le fondement de lui-même, ne peut jamais se rendre maître de celui-ci, et pourtant, en existant, il a à assumer l'être-fondement. Être son propre fondement jeté, tel est le pouvoir-être dont il y va pour le souci.

Etant-fondement, c'est-à-dire existant comme jeté, le *Dasein* reste constamment en deçà de ses possibilités. Il n'est jamais existant avant son fondement, mais toujours seulement *à partir de lui* et *comme tel.* Être-fondement signifie par conséquent fondamentalement, n'être *jamais* en possession de son être le plus propre. Ce *ne-pas* appartient au sens existential de l'être-jeté. Étant-fondement, il *est* lui-même une nullité de lui-même. La nullité ne signifie nullement le ne-pas-être-sous-la-main, la

non-subsistance, mais elle désigne un ne-pas qui constitue cet *être* du *Dasein.* son être-jeté. Le caractère de ne-pas de ce ne-pas se détermine existentialement : étant Soi-même, le *Dasein* est l'étant jeté *en tant que* Soi-même. Dé-laissé *non pas par* soi-même, mais à soi-même à partir du fondement, pour être *comme tel.* Si le *Dasein* est lui-même le fondement de son être, ce n'est pas pour autant que celui-ci provient seulement d'un projet propre - mais c'est en tant qu'être-Soi-même qu'il *est l'être* du fondement. Celui-ci est toujours seulement fondement d'un étant dont l'être a à assumer l'être-fondement.

Le *Dasein* est en existant son fondement, c'est-à-dire de telle manière qu'il se comprend à partir de possibilités, et, se comprenant ainsi, est l'étant jeté. Or cela implique que, pouvant-être, il se tient à chaque fois dans l'une ou l'autre possibilité, que constamment il n'est *pas* une autre, et qu'il a renoncé à elle dans le projet existentiel. Le projet n'est pas seulement déterminé, en tant qu'à chaque fois jeté, par la nullité de l'être-fondement, mais, *en tant que* projet, il est lui-même essentiellement nul. Cette détermination, derechef, ne désigne nullement la propriété ontique du « sans succès » ou « sans valeur », mais un constitutif existential de la structure d'être du projeter. La nullité visée appartient à *l'être-libre du Dasein pour ses possibilités existentielles. Seulement, la liberté n'est que dans* le choix de l'une, autrement dit dans l'assomption du n'avoir-pas-choisi et du ne-pas-non-plus-pouvoir-avoir-choisi l'autre.

Dans la structure de l'être-jeté aussi bien que dans celle du projet est essentiellement contenue une nullité, et c'est elle qui est le fondement de la possibilité de la nullité du *Dasein* inauthentique dans l'échéance où il se trouve à chaque fois et toujours facticement. *En son essence, le souci lui-même est transi de part en part de* nullité. Le souci - l'être du *Dasein* - signifie ainsi, en tant que projet jeté : l'être-fondement (nul) d'une nullité. Autrement dit *le Dasein est comme tel en-dette,* si tant est que demeure la détermination existentiale formelle de la dette comme être-fondement d'une nullité.

La nullité existentiale n'a nullement le caractère d'une privation, d'un défaut par rapport à un idéal tout tracé que le *Dasein* manquerait d'atteindre - au contraire l'être de cet étant est, avant tout ce qu'il peut

projeter et atteint le plus souvent, déjà nul en tant que *projeter.* Cette nullité n'apparaît donc pas non plus occasionnellement dans le *Dasein* pour s'attacher à lui comme une qualité obscure qu'il pourrait, à condition de progresser suffisamment, éliminer.

Et pourtant, le *sens ontologique de la* néantisé de cette nullité existentiale ne laisse pas de rester obscur, et cela ne vaut pas moins de *l'essence ontologique du* ne-pas *en général.* Assurément, l'ontologie et la logique ont demandé beaucoup au ne-pas, et ainsi, par étapes, rendu visible sa possibilité, sans pour autant le dévoiler lui-même ontologiquement. L'ontologie trouvait le ne-pas devant elle, et elle s'en est simplement servie. Est-il alors si « évident » que tout ne-pas signifie un négatif au sens d'un défaut ? Sa positivité s'épuise-t-elle à constituer le « passage » ? Pourquoi toute dialectique se réfugie-t-elle dans la négation, mais sans pouvoir fonder dialectiquement celle-ci même, ni même la fixer à titre de *problème ?* A-t-on en général jamais élevé au rang de problème *l'origine ontologique* de la néantité, ou tout au moins, *préalablement,* recherché les *conditions de possibilité* sur la base desquelles le problème du ne-pas, de sa néantité et de la possibilité de celle-ci se laisse poser ? Et où pourrions-nous trouver ces conditions, sinon *dans la clarification* thématique *du sens de l'Être en général.*

Même s'il permettent, une fois saisis de manière suffisamment formelle, un large usage, les concepts - qui plus est, peu transparents - de privation et de défaut manifestent déjà leur insuffisance à interpréter ontologiquement le phénomène de la dette, et rien n'est plus impossible que d'approcher le phénomène existential de la dette en s'orientant sur l'idée du mal, du *malum* comme *privatio boni,* s'il est vrai que *le bonum* aussi bien que sa *privatio* tiennent leur commune origine ontologique de l'ontologie du sous-la-main, laquelle s'applique tout autant à l'idée de « valeur » « tirée » de celui-ci.

Non seulement l'étant dont l'être est le souci peut se charger d'une dette factice, mais encore il *est* en-dette au fond de son être, et cet être-en-dette donne pour la première fois la condition ontologique permettant que le *Dasein*, existant facticement, devienne « endetté ». Cet être-en-dette essentiel est cooriginairement la condition existentiale de possibilité du

bien et du mal « moraux », autrement dit de la moralité en général et de ses modifications facticement possibles. Si l'être-en-dette originaire ne peut être déterminé par la moralité, c'est que celle-ci le présuppose déjà pour elle-même.

Mais quelle expérience plaide-t-elle en faveur de cet être-en-dette originaire du *Dasein ?* N'oublions pas cependant la contre-question de cette question : la dette n'« est -elle « là » que si une conscience de dette s'est éveillée, ou bien le fait même que la dette « sommeille » n'annonce-t-il pas justement l'être-en-dette originaire ? Que celui-ci, de prime abord et le plus souvent, demeure non-ouvert, qu'il soit tenu refermé par l'être échéant du *Dasein,* cela ne fait que *dévoiler* la nullité citée. Plus originaire que tout *savoir* le concernant est l'être-en-dette. Et c'est seulement parce que le *Dasein,* au fond de son être, est en-dette, et, en tant qu'échéant et jeté, se le referme à lui-même, que la conscience est possible, si tant est que l'appel donne fondamentalement *cet Être-en-dette* à comprendre.

L'appel est appel du souci. L'être-en-dette constitue l'Être que nous appelons souci. Dans l'étrang(èr)eté, le *Dasein* se rassemble originairement avec lui-même. Elle transporte cet étant devant sa nullité non-dissimulée, laquelle appartient à la possibilité de son pouvoir-être le plus propre. Dans la mesure où il *y* va pour le *Dasein* - comme souci - de son être, il se convoque lui-même - en tant que On factice-écheant - à son pouvoir-être depuis l'étrang(èr)eté. L'appel est rappel qui pro-voque: qui pro-voque : à la possibilité d'assumer soi-même en existant l'étant jeté qu'il est; il est *rappel :* à l'être-jeté, afin de comprendre celui-ci comme le fondement nul qu'il a à assumer dans l'existence. Le rappel pro-votant de la conscience donne au *Dasein* à comprendre qu'il doit-à titre de fondement nul de son projet nul se tenant dans la possibilité de son être - se ramener de la perte dans le On vers lut-même, autrement dit qu'il est *en-dette.*

Il semble ainsi que ce que le *Dasein* se donne à comprendre de cette manière représente bien une connaissance de lui-même, et que ce qui correspond à un tel appel soit une *prise de connaissance* en fait du « en-dette ». Mais si l'appel doit même avoir le caractère du con-voquer, cette explicitation de la conscience ne conduit-elle pas à une perversion

consommée de la fonction de la conscience ? Con-voquer à l'Être-en-dette, cela ne signifie-t-il pas une con-vocation à la méchanceté ?

Assurément, l'interprétation la plus violente n'ira jamais jusqu'à charger la conscience d'une telle' signification provocante... Dès lors, que peut bien signifier encore une « con-vocation » à l'être-en-dette ?

Le sens de l'appel devient clair si la compréhension, au lieu de lui substituer le concept dérivé de la dette prise au sens d'un endettement « résultant » d'une action ou d'une omission, s'en tient au sens existential de l'Être-en-dette. Exiger cela' n'est nullement arbitraire si l'appel de la conscience, provenant du *Dasein* lui-même, se dirige uniquement vers cet étant. Alors, le con-voquer à l'être-en-dette signifie un pro-voquer au pouvoir-être que je suis à chaque fois déjà en tant que *Dasein.* Cet étant n'a pas besoin de se charger d'abord d'une « dette » [« faute »] à cause de manquements ou d'omissions, il doit seulement être *authentiquement* le « en-dette » comme lequel il est.

Dès lors, l'entendre correct de l'appel équivaut à un se-comprendre en son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire au se-projeter vers le pouvoir-devenir-en-dette authentique *le plus propre.* Le se-laisser-pro-voquer compréhensif à cette possibilité inclut en soi le *devenir-libre* du *Dasein* pour l'appel : la disposition au pouvoir-être-ad-voqué. Le *Dasein*, comprenant l'appel, est *obédient* à sa *possibilité la plus propre d'existence.* Il s'est lui-même choisi.

Avec ce choix, le *Dasein* se rend possible son Être-en-dette le plus propre, qui demeure refermé au On-même. L'entente du On ne connaît que la suffisance ou l'insuffisance par rapport à la règle courante et à la norme publique. Le On décompte des infractions contre elles, et il cherche des compromis. Il s'est dérobé à l'être-en-dette le plus propre, afin de commenter d'autant plus bruyamment les fautes commises. Mais dans l'ad-vocation, le On-même est ad-voqué à l'Être-en-dette le plus propre du Soi-même. La compréhension de l'appel est le choisir - non pas cependant de la conscience qui, comme telle, ne peut être choisie. Ce qui est choisi, c'est ]'avoir-conscience en tant qu'être-libre pour l'être-en-dette le plus propre. *Comprendre l'ad-vocation* signifie : *vouloir-avoir-conscience.*

Cela ne veut pas dire cependant : vouloir avoir une « bonne conscience », et pas davantage un culte volontairement rendu à l'appel, mais uniquement la disponibilité à l'être-ad-voqué. Le vouloir-avoir-conscience est tout aussi éloigné d'une recherche de responsabilités factices que de la tendance à une *libération* à l'égard de la dette au sens du « en-dette » essentiel.

*Le vouloir-avoir-conscience est bien plutôt la présupposition existentielle la plus originaire de la possibilité du devenir-en-dette factice.* Comprenant l'appel, le *Dasein* laisse le Soi-même le plus propre *agir sur soi* à partir du pouvoir-être qu'il a choisi. Ainsi seulement peut-il *Être* responsable. Mais tout agir, facticement, est nécessairement « in-conscient », non pas seulement parce qu'il n'évite pas l'endettement moral factice, mais parce que, sur le fondement nul de son projeter nul, il est toujours déjà devenu, dans l'être-avec avec les autres, en dette auprès d'eux. Ainsi, le vouloir-avoir-conscience devient-il assomption de l'in-conscience essentielle à l'intérieur de laquelle seulement subsiste la possibilité existentielle *d'être* « bon ».

Bien que l'appel n'offre rien à la connaissance, il n'est pourtant pas seulement critique, mais positif, il ouvre le pouvoir-être le plus originaire du *Dasein* en tant qu'être-en-dette. La conscience, par suite, se manifeste comme une *attestation* appartenant à l'être du *Dasein*, où elle appelle celui-ci même devant son pouvoir-être le plus propre. Est-il possible de déterminer existentialement de façon plus concrète le pouvoir-être authentique ainsi attesté ? Au préalable s'élève cette question : le dégagement - que nous avons accompli - d'un pouvoir-être attesté dans le *Dasein* lui-même peut-il revendiquer une évidence suffisante, tant que n'a pas disparu l'étonnement de voir la conscience interprétée ici unilatéralement par rapport à la constitution du *Dasein*, et précipitamment omises toutes les données qui sont familières à l'explicitation vulgaire de la conscience ? Dans notre interprétation antérieure du phénomène de la conscience, celui-ci se laisse-t-il en général encore reconnaître comme il est « effectivement » ? Ne nous sommes-nous pas bornés à déduire, avec une franchise excessive, une idée de la conscience de la constitution d'être du *Dasein ?*

Afin de rendre la dernière étape de notre interprétation, à savoir la délimitation existentiale du pouvoir-être authentique attesté dans la conscience, accessible même à la compréhension vulgaire de la conscience, il est besoin de mettre expressément en évidence la connexion entre les résultats de l'analyse ontologique et les expériences quotidiennes de la conscience.

### *§ 59. L’interprétation existentiale de la conscience et l’explicitation vulgaire de la conscience.*

La conscience est l’appel du souci, venu de l’étrang(èr)eté de l’être-au-monde, qui con-voque ]e *Dasein* à son pouvoir-être-en-dette ]e plus propre. Le comprendre correspondant de l’ad-vocation est, ainsi qu’on l’a établi, le vouloir-avoir-conscience. Il est exclu de mettre sans autre forme de procès l’une et l’autre de ces déterminations en harmonie avec l’explicitation vulgaire de ]a conscience. Bien plutôt semblent-elles y contredite directement. Nous qualifions ]’explicitation de ]a conscience de vulgaire, parce qu’elle s’en tient, en caractérisant le phénomène et en assignant sa « fonction », à ce que *l’on connaît au titre de conscience, à la manière dont on la suit ou ne la suit pas.*

Est-il cependant *nécessaire* que ]’interprétation ontologique s’accorde en généra] avec l’explicitation vulgaire ? Ou bien celle-ci n’éveille-t-elle pas au contraire un soupçon ontologique fondamental ? S’il est vrai que le *Dasein,* de prime abord et ]e plus souvent, se comprend à partir de ce dont i] est préoccupé et qu’il explicite toutes ses conduites comme autant de préoccupations, n’explicitera-t-il pas alors justement de manière échéante recouvrante la guise de son être qui, en tant qu’appel, veut ]e ramener de la perte dans ]es préoccupations du On ? La quotidienneté envisage le *Dasein* comme un étant à-portée-de-la-main offert à ]a préoccupation, c’est-à-dire administré et calculé. La « vie » est une « affaire », que celle-ci couvre ou non ses frais[230]*.

Dès lors, si ]’on se tourne du côté du mode d’être vulgaire du *Dasein* lui-même, rien ne garantit que l’explicitation de ]a conscience issue de lui et les théories de la conscience orientées sur lui soient en possession de ]’horizon ontologique adéquat nécessaire à leur interprétation. Et pourtant, il faut aussi que ]’expérience vulgaire de ]a conscience touche en quelque

manière - préontologique - ]e phénomène. Or i] résulte de ]à deux données : l'explicitation vulgaire de ]a conscience, d'un côté, ne saurait valoir comme critère ultime de l'« objectivité » d'une analyse ontologique ; mais celle-ci, d'un autre côté, n'a pas ]e droit de s'élever au-dessus de la compréhension quotidienne de la conscience et de passer à côté des théories anthropologiques, psychologiques et théologiques de la conscience fondées sur elle. Si ]'analyse existentiale a libéré le phénomène de la conscience en son enracinement ontologique, c'est alors justement que les explicitations vulgaires doivent devenir intelligibles à partir d'elle, y compris dans la mesure où elles manquent ]e phénomène, et dans les raisons qui ]e lui font recouvrir. Comme cependant l'analyse de ]a conscience, dans ]e cadre problématique du présent essai, ne se tient qu'au service de la question ontologique fondamentale, la caractérisation de ]a connexion entre interprétation existentiale de la conscience et explicitation vulgaire de la conscience devra se contenter d'une indication des problèmes essentiels.

Quadruple est ]'objection que ]'explication vulgaire de ]a conscience pourrait adresser à notre interprétation de la conscience comme convocation du souci à ]'être-en-dette : 1. La conscience a essentiellement une fonction critique. 2. La conscience parle à chaque fois relativement à un acte déterminé, accompli ou voulu. 3. Sa « voix », d'après ]'expérience, n'est jamais rapportée si radicalement à ]'être du *Dasein. 4.* L'interprétation exposée ne tient aucun compte des formes fondamentales du phénomène, de la « mauvaise » et de ]a « bonne » conscience, de ]a conscience qui « réprimande » et qui « avertit ».

Commençons notre élucidation par la dernière des réserves citées. Dans toutes ]es explicitations de ]a conscience, c'est ]a « mauvaise » conscience qui a ]a primauté. La *conscience est primairement « mauvaise ». Ce qui s'annonce ici, c'est que toute expérience* de ]a conscience commence par expérimenter quelque chose comme un « en-dette ». Mais comment, suivant cette idée de la mauvaise conscience, l'attestation de ]'être-méchant est-elle comprise ? Le « vécu de conscience » surgit *après* ]'acte - ou ]'omission - qui a été commis. La voix de la conscience fait suite à ]'exécution et elle renvoie à l'événement survenu par lequel le

*Dasein* s'est chargé d'une dette. Si ]a conscience annonce une « dette », alors elle ne peut accomplir cela en tant que con-vocation à..., mais en tant que renvoi qui rappelle ]a dette contractée.

Cependant, ce « fait » de la postériorité de ]a voix de conscience exclut-il que l'appel soit pourtant, en son fond, un pro-voquer ? Que ]a voix soit saisie comme mouvement *subséquent* de la conscience, cela ne prouve pas encore une compréhension originaire du phénomène de la conscience. Et si ]'endettement factice était seulement l'occasion de l'appeler factice de la conscience ? Si l'interprétation citée de la mauvaise » conscience s'arrêtait à la moitié du chemin ? Qu'il en soit bien ainsi, cela appert de la préacquisition ontologique où le phénomène se trouve porté par l'interprétation en question. La voix est quelque chose qui surgit, qui a sa place dans la séquence des vécus sous-la-main et qui fait suite au vécu de l'acte. Seulement, ni l'appel, ni l'acte accompli, ni la dette contractée ne sont des événements, munis du caractère d'un sous-la-main qui se déroule. L'appel a le mode d'être du souci. En lui, le *Dasein «* est » en-avant-de-soi, et cela de telle manière qu'il s'oriente en même temps en retour vers son être-jeté. Seule ]a position spontanée du *Dasein* comme enchaînement d'une succession de vécus peut permettre de prendre la voix pour quelque chose de subséquent, de postérieur, donc de nécessairement rétrospectif. Certes la voix rappelle, mais si elle rappelle, c'est, par delà l'acte accompli, à l'être-en-dette jeté, qui *est u plus ancien » que tout endettement. Mais en même temps, le rappel pro-voque à* l'être-en-dette en tant qu'il est à saisir dans l'existence propre, de telle sorte que l'être-en-dette existentiel authentique « succède » précisément à l'appel, et non pas ]'inverse. La mauvaise conscience, au fond, se réduit si peu à une réprimande rétrospective qu'elle rappelle au contraire pro-spectivement à l'Être-jeté. *L'ordre de succession d'un déroulement de vécus* est incapable *de livrer la* structure *phénoménale de l'exister.*

Si la caractérisation citée de la « mauvaise » conscience échoue déjà à atteindre le phénomène originaire, cela vaut encore davantage de celle de la « bonne » conscience, que ]'on considère celle-ci comme une forme autonome de conscience ou comme une forme essentiellement fondée dans la « mauvaise ». Or cette « bonne » conscience devrait, tout comme la «

mauvaise » annonce un « Être-mauvais », annoncer l'« être-bon » du *Dasein.* Mais ]'on constate aisément que la conscience auparavant déterminée comme une « émanation de la puissance divine », devient maintenant la servante du pharisaïsme. En effet, elle doit faire dire de lui-même à l'homme :. je suis bon » - mais qui peut dire cela, et qui justement moins que l'homme bon voudrait se le confirmer ? Tout ce que cette conséquence impossible de l'idée de bonne conscience contribue à montrer, c'est que la conscience appelle un Être-en-dette.

Pour échapper à la conséquence citée, on a interprété la « bonne » conscience comme privation de la « mauvaise » et on l'a déterminée comme « le défaut vécu de la mauvaise *conscience »*[231] [1]*. Du coup, elle serait une expérience du non-surgissement de l'appel,* c'est-à-dire du fait que l'appel n'a rien à me reprocher. Mais comment ce « défaut » est-il *« vécu » ?* Ce prétendu vécu n'est absolument pas l'expérience d'un appel, mais une manière de s'assurer qu'un acte imputé au *Dasein* n'a pas été commis par lui et que *pour cette raison* il n'est pas en-dette. Mais se rendre certain que l'on n'a pas fait quelque chose, c'est là une opération qui n'a *absolument pas* le caractère d'un phénomène de la conscience. Au contraire : cette certification peut signifier plutôt un oubli de ]a conscience, autrement dit la sortie hors de la possibilité de pouvoir être ad-voqué. La « certitude » en question abrite en soi le refoulement rassurant du vouloir-avoir-conscience, c'est-à-dire de la compréhension de l'être-en-dette le plus propre et constant. La « bonne » conscience n'est ni une forme autonome, ni une forme dérivée de conscience - elle n'est absolument pas un phénomène de la conscience.

Tout ce que révèle le fait que l'expression « bonne conscience » provienne de ]'expérience de la conscience du *Dasein* quotidien, c'est que celui-ci, même lorsqu'il parle de « mauvaise » conscience, manque fondamentalement le phénomène. Car facticement, l'idée *de « mauvaise » conscience s'oriente sur celle de « bonne » conscience. L'explicitation* quotidienne se tient dans la dimension du calcul et du compromis préoccupé de la « faute » et de l'« innocence », et c'est dans cet horizon que la voix de la conscience est alors « vécue ».

Avec cette caractérisation du degré d'originarité des idées de « mauvaise » et de « bonne » conscience, il est déjà décidé du même coup de celle de la distinction entre une conscience qui avertit prospectivement et d'une conscience qui réprimande rétrospectivement. Sans doute, ]'idée de conscience admonitrice semble se rapprocher autant qu'il est possible de la con-vocation à..., puisqu'elle partage avec celle-ci le caractère du signifier en avant... Et pourtant, cette concordance n'est qu'apparente. En effet, l'expérience d'une conscience admonitrice ne veut à nouveau envisager la voix que comme orientée sur l'acte voulu, acte dont elle veut préserver. L'admonition, en tant qu'elle réfrène ce qui est voulu, n'est cependant possible que parce que l'appel qui « avertit » vise le pouvoir-être du *Dasein*, autrement dit le se-comprendre dans l'être-en-dette, contre lequel seulement le « voulu » peut se briser. La conscience admonitrice a la fonction de la régulation momentanée de l'abstention de toute endettement. A nouveau, l'expérience de la conscience admonitrice n'aperçoit la tendance appelante de la conscience que dans la mesure où elle demeure accessible à l'entente du On.

Quant à la troisième des objections citées, elle se fonde sur le fait que l'expérience quotidienne de la conscience ne connaît rien de tel qu'un être-ad-voqué à l'être-en-dette. Ce que nous devons concéder. Seulement, l'expérience quotidienne de la conscience nous garantit-elle par là que la pleine teneur possible de l'appel' de la voix de la conscience est entendue en elle ? De ce qu'elle invoque, suit-il que les théories de la conscience fondées sur elle se soient assurées de l'horizon ontologique adéquat requis par l'analyse du le phénomène ? Et ce mode d'être essentiel du *Dasein* qu'est l'échéance ne montre-t-il pas bien plutôt que cet étant, de prime abord et le plus souvent, se comprend à partir de l'horizon de la préoccupation, mais qu'il détermine ontologiquement l'être au sens de l'être-sous-la-main ? Or il résulte de là un double recouvrement du phénomène : d'une part la théorie prétend discerner une séquence de vécus ou de « processus psychiques » pourtant le plus souvent totalement indéterminée en son mode d'être; d'autre part, la conscience s'offre alors à l'expérience comme un juge et un moniteur, avec lequel le *Dasein* débat sous la forme d'une transaction.

Que *Kant* place à la base de son interprétation de la conscience l'idée directrice du « tribunal », cela n'est nullement fortuit, mais au contraire imposé par l'idée de *loi* morale - et cela quand bien même le concept kantien de la moralité demeure fort éloigné de la morale de l'utilité et de l'eudémonisme. Même la théorie des valeurs, qu'elle soit amorcée formellement ou matérialement, a une « métaphysique des moeurs », c'est-à-dire une ontologie du *Dasein* et de l'existence, pour présupposé ontologique implicite. Le *Dasein* passe pour un étant dont il y a à se préoccuper, d'une préoccupation qui reçoit le sens d'une « réalisation de valeurs » ou d'un remplissement de normes.

Invoquer la sphère de ce que l'expérience quotidienne de la conscience reconnaît comme instance unique de l'interprétation de la conscience ne peut être légitime qu'à condition que l'on se soit d'abord demandé si la conscience peut en général devenir en elle authentiquement accessible.

Du même coup, la deuxième objection, selon laquelle l'interprétation existentiale méconnaîtrait que l'appel de la conscience se rapporte toujours à un acte déterminé, « effectif » ou voulu, perd également toute force. Certes, que l'appel soit couramment expérimenté suivant cette tendance, on ne saurait derechef le nier. La question reste seulement de savoir si cette expérience de l'appel laisse l'appel complètement « retentir ». L'explicitation du simple entendement peut bien s'imaginer qu'elle s'en tient aux seuls « faits », finalement, de par son entente propre, elle a toujours déjà restreint la portée d'ouverture de l'appel. Aussi peu la « bonne » conscience se laisse mettre au service d'un « pharisaïsme », aussi peu la fonction de la « mauvaise » conscience peut être réduite à simplement indiquer des endettements sous-la-main ou à en refouler de possibles - un peu comme si le *Dasein* était un « ménage » dont il n'y aurait qu'à équilibrer les comptes pour que le Soi-même pût prendre place, spectateur non engagé, « à côté » de ces déroulements de vécus.

Mais si, dans l'appel, la relativité à une dette facticement « sous-la-main » ou à un acte « endettant » factuellement voulu n'a rien de primaire, et si par conséquent la conscience « réprimandante » et « admonitrice » n'expriment point une fonction originaire de l'appel, cela revient

également à soustraire tout fondement à la première objection, celle qui prétend que l'interprétation existentiale méconnaît la fonction « essentiellement » critique de la conscience. Cette première instance, comme les autres, procède elle aussi, dans une certaine mesure, d'une vue authentique sur le phénomène. En effet, rien, dans la teneur de l'appel, ne peut être mis en lumière à titre de recommandation ou d'interdiction « positive » de la voix de la conscience. Mais comment cette positivité absente de la fonction de la conscience sera-t-elle comprise ? Suit-il de là que le caractère de la conscience soit au contraire « négatif » ?

A partir de quoi l'absence d'une teneur « positive » de ce qui est « crié » se laisse-t-elle regretter ? Réponse : *à partir de l'attente de l'indication - à chaque fois utilisable - de sûres possibilités disponibles et calculables d'« action ».* Cette attente se fonde dans l'horizon d'explicitation de la préoccupation d'entendement, horizon qui soumet l'exister du *Dasein à* l'idée d'une économie réglable. Mais la conscience s'empresse de décevoir de telles attentes, qui, pour partie, de sont pas moins au fondement de l'exigence d'une éthique *matériale* des valeurs opposée à une éthique « seulement » formelle. Et si l'appel de la conscience ne donne point de telles consignes « pratiques », c'est uniquement *parce* qu'il con-voque le *Dasein à* l'existence, au pouvoir-être-Soi-même le plus propre. Du reste, si elle délivrait ces maximes attendues, univoquement calculables, la conscience ne refuserait rien de moins à l'existence que - *la possibilité d'agir.* Cependant, que la conscience ne puisse manifestement être « positive » de cette manière, ne signifie pas qu'elle « ne » fonctionne - de la même manière-. que négativement ». L'appel n'ouvre rien qui puisse être positif ou négatif *pour la* préoccupation, parce qu'il vise un être ontologiquement tout à fait autre, l'existence. Au sens existential, en revanche, l'appel bien compris livre « ce qu'il y a de plus positif », à savoir la possibilité la plus propre que le *Dasein* puisse se proposer, en tant que rappel pro-votant à ce qui est à chaque fois le pouvoir-être-Soi-même factice. Entendre authentiquement l'appel, cela veut dire se transporter dans l'agir factice. Toutefois, nous ne pourrons conquérir une interprétation absolument satisfaisante de ce qui est crié dans l'appel que si nous dégageons la structure existentiale qui se

trouve dans la compréhension où l'ad-vocation est *authentiquement entendue.*

Au préalable, il convenait de montrer comment les phénomènes qui sont seuls familiers à l'explicitation vulgaire de la conscience renvoient, à condition d'être compris de manière ontologiquement adéquate, au sens originaire de l'appel de la conscience ; puis, que l'explicitation vulgaire provient de la limitation propre à l'auto-explicitation échéante et - s'il est vrai que l'échéance appartient au souci lui-même - qu'en *dépit de toute son « évidence » elle n'a rien d'accidentel.*

Ce serait pourtant interpréter à contresens la critique ontologique de l'explicitation vulgaire de la conscience que de croire qu'en montrant la non-originarité *existentiale* de l'expérience quotidienne de la conscience, elle veut porter un jugement sur la « qualité morale » *existentielle* du *Dasein* qui se tient au sein de celle-ci. Aussi peu l'existence se trouve nécessairement et directement rabaissée par une compréhension ontologiquement insuffisante de la conscience, aussi peu une interprétation existentialement adéquate de la conscience garantit-elle la compréhension existentielle de l'appel. Le sérieux n'est pas moins possible dans l'expérience vulgaire de la conscience que l'absence de sérieux dans une compréhension plus originaire de la conscience. Néanmoins, l'interprétation existentialement plus originaire ouvre également des *possibilités* de comprendre existentiel plus originaire, aussi longtemps du moins que la conception ontologique ne se laisse par couper de l'expérience ontique.

### *§ 60. La structure existentiale du pouvoir-être authentique attesté dans la conscience.*

L'interprétation existentiale doit dégager une attestation, *présente* dans le *Dasein* lui-même, de son pouvoir-être le plus propre. La guise en laquelle la conscience atteste n'est pas une annonce indifférente, mais une con-vocation pro-votante à l'être-en-dette. Ce qui est ainsi attesté est « saisi » dans l'entendre qui comprend sans déguisement l'appel au sens visé par celui-ci même. Seule la compréhension de l'ad-vocation en tant que mode *d'être* du *Dasein* livre la réalité phénoménale de ce qui est attesté dans l'appel de la conscience. Ce comprendre authentique de l'appel, nous le caractérisions comme vouloir-avoir-conscience. Ce laisser-agir-en-soi le Soi-même le plus propre à partir de lui-même en son être-en-dette représente phénoménalement le pouvoir-être authentique attesté dans le *Dasein* même. Or la structure existentiale de ce pouvoir-être, voilà ce qui désormais doit être libéré. Ainsi seulement pourrons-nous pénétrer jusqu'à la constitution fondamentale - ouverte dans le *Dasein* lui-même - de *l'authenticité* de son existence.

Le vouloir-avoir-conscience, en tant que se-comprendre dans le pouvoir-être le plus propre, est une guise de *l'ouverture* du *Dasein*. Celle-ci, outre le comprendre, est constituée par l'affection et le parler. Un comprendre existentiel signifie ceci : se projeter vers la possibilité factice à chaque fois la plus propre du pouvoir-être-au-monde. Mais le pouvoir-être n'est compris que dans l'exister en cette possibilité.

Quelle tonalité correspond-elle à un tel comprendre ? Le comprendre de l'appel ouvre le *Dasein* propre dans l'étrang(èr)eté de son isolement. L'êtrang(èr)eté co-dévoilée dans le comprendre est nativement ouverte par l'affection de l'angoisse, qui lui appartient. Le fait de l'angoisse *de conscience* est une confirmation phénoménale de ce que le *Dasein*, dans le

comprendre de l'appel, est transporté devant l'étrang(èr)eté de lui-même. Le vouloir-avoirconscience devient disponibilité à l'angoisse.

Le troisième moment d'essence de l'ouverture est le *parler.* A l'appel comme parler originaire du *Dasein* ne correspond point un contre-parler - par exemple au sens d'une discussion débattant de ce que dit la conscience. L'entendre compréhensif de l'appel ne se *refuse point le contre-parler parce qu'il serait assailli par une «  puissance obscure » qui* l'écraserait, mais parce qu'il s'approprie la teneur de l'appel en la découvrant. L'appel place devant l'être-en-dette constant et ramène ainsi le Soi-même du pur bavardage de l'entente du On. Par suite, le mode de parler articulant qui appartient au vouloir-avoir-conscience est la *ré-ticence.* Le faire-silence a été caractérisé plus haut[232][1] comme une possibilité essentielle du parler. Qui veut donner à comprendre en faisant-silence, doit « avoir quelque chose à dire ». Le *Dasein*, dans l'ad-vocation, se donne à comprendre son pouvoir-être le plus propre. Par suite, cet appeler est un faire-silence. Le parler de la conscience ne vient jamais à l'ébruitement. La conscience n'appelle qu'en faisant-silence, autrement dit l'appel provient de l'absence de bruit de l'étrang(èr)eté et rappelle *le Dasein* con-voqué, en tant qu'il lui incombe de devenir silencieux, au silence de lui-même. Le vouloir-avoir-conscience, ainsi, ne comprend ce parler silencieux de manière adéquate que dans la ré-ticence. Celle-ci ôte la parole au bavardage d'entendement du On.

Ce parler silencieux de la conscience, l'explicitation d'entendement de la conscience, qui s' s'en tient strictement aux faits », en prend occasion pour affirmer que la conscience n'est absolument pas constatable et sous-la-main. Que *l'on* ne puisse, tandis que l'on entend et comprend un pur bavardage, «  constater » aucun appel, cette absence est attribuée à la *conscience elle-même, comme une preuve qu'elle est «  muette » et manifestement pas* sous-la-main. Mais tout ce que fait le On avec cette explicitation, c'est recouvrir sa propre més-entente de l'appel et la portée trop courte de son «  entendre » propre.

L'ouverture du *Dasein* contenue dans le vouloir-avoir-conscience est donc constituée par l'affection de l'angoisse, par le comprendre comme se-projeter vers l'être-en-dette le plus propre et par le parler comme ré-

ticence. Cette ouverture authentique insigne, attestée dans le *Dasein* lui-même par sa conscience - *le se-projeter réticent et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre* - nous l'appelons la *résolution.*

La résolution est un mode privilégié de l'ouverture du *Dasein*. Or l'ouverture a été plus haut[233]1 existentialement interprétée comme la *vérité originaire.* Celle-ci n'est primairement ni une qualité du « jugement » ni en général une qualité d'un comportement déterminé, mais un constituant essentiel de l'être-au-monde comme tel. La vérité doit être conçue comme un existential fondamental. La clarification ontologique de la proposition : « Le *Dasein* est *dans la vérité » a manifesté l'ouverture originaire de cet étant comme vérité de l'existence et* renvoyé, pour sa détermination plus précise, à l'analyse de l'authenticité du *Dasein*[234]*2. »*

Désormais, ce qui est conquis avec la résolution. c'est la vérité la plus originaire, parce *qu'authentique* du *Dasein.* L'ouverture du Là ouvre cooriginairement l'être-au-monde à chaque fois total, c'est-à-dire le monde, l'être-à et le Soi-même que cet étant est en tant que « Je suis. » Avec l'ouverture du monde, de l'étant intramondain est à chaque fois déjà découvert. L'être-découvert de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main se fonde dans l'ouverture du monde[235]3 ; car la libération de toute totalité de tournure de l'à-portée-de-lamain requiert une pré-compréhension de la significativité. Comprenant celle-ci, le *Dasein* préoccupé s'assigne circonspectivement à l'à-portée-de-la-main qui lui fait encontre. Le comprendre de la significativité comme ouverture de tout monde se fonde derechef dans le comprendre du en-vue-de-quoi auquel se rapporte toute découverte de la totalité de tournure. Le en-vue-de de toute mise à l'abri, de tout entretien, de tout progrès sont des possibilités prochaines et constantes du *Dasein*, vers lesquelles cet étant, pour lequel il y va de son être, s'est à chaque fois déjà projeté. Jeté dans son « Là », le *Dasein* est à chaque fois facticement assigné à un « monde » déterminé, à son u monde ». En même temps, les projets prochains factices sont guidés par la *perte* préoccupée dans le On. Celle-ci peut être ad-voquée par le *Dasein* à chaque fois propre, l'ad-vocation peut être comprise sur le mode de la résolution. Mais cette ouverture authentique modifie alors cooriginairement la découverte du « monde » fondée en elle et l'ouverture

de l'être-Là-avec d'autrui. Le monde à-portée-de-la-main ne devient pas autre en son «  contenu », le cercle des autres n'est pas remplacé, et pourtant l'être compréhensif préoccupé pour l'à-portée-de-la-main et l'etre-avec avec autrui régi par la sollicitude se trouve désormais déterminé à partir du pouvoir-être-Soi-même le plus propre.

En tant qu'être-Soi-même authentique, la résolution ne coupe pas le *Dasein* de son monde, elle ne le réduit pas à un Moi flottant en l'air. Comment, du reste, le pourrait-elle quand, en tant qu'ouverture authentique, elle n'est rien d'autre, mais *authentiquement*, que *l'être-au-monde.* Au contraire : la résolution transporte justement le Soi-même dans ce qui lui est à chaque fois son être préoccupé auprès de l'à-portée-de-la-main, et elle le rejette dans la sollicitude de son être-avec avec autrui.

A partir du en-vue-de-quoi du pouvoir-être choisi par lui-même, le *Dasein* résolu se rend libre pour son monde. La résolution à soi-même place pour la première fois le *Dasein* dans la possibilité de laisser s' être » les autres dans leur pouvoir-être le plus propre et d'ouvrir conjointement celui-ci dans la sollicitude qui devance et libère. Le *Dasein* résolu peut devenir « conscience » d'autrui. C'est de l'être-Soi-même authentique de la résolution que jaillit pour la première fois l'être-l'un-avec-l'autre authentique - et non pas des ententes équivoques et jalouses ou des fraternisations verbeuses dans le On et dans ce que l'on veut entreprendre.

La résolution, selon son essence ontologique, est à chaque fois celle d'un *Dasein* factice. L'essence de cet étant est son existence. La résolution n'a existe » que comme décision qui comprend et se projette. Mais vers quoi le *Dasein,* dans la résolution, s'ouvre-t-il ? A quoi *doit-il se décider ? La réponse ne peut ici ne nous être donnée que par la décision même. Ce* serait totalement mécomprendre le phénomène de la résolution que de s'imaginer qu'elle est simplement la te-prise de possibilités proposées et recommandées. *La décision, et elle seule, est justement le projeter et le déterminer ouvrant de ce qui est à chaque fois possibilité factice.* A la résolution *appartient* nécessairement l'indétermination qui caractérise tout pouvoir-être facticement jeté du *Dasein.* Sûre d'elle-même, la résolution ne l'est que comme décision. Néanmoins, l'indétermination

*existentielle,* déterminée à chaque fois dans la seule dérision, de la résolution possède sa *déterminité existentiale.*

Le pour-quoi de la résolution est ontologiquement pré-dessiné dans l'existentialité du *Dasein* en général comme pouvoir-être selon la guise de la sollicitude préoccupée. Mais en *tant que souci,* le *Dasein* est déterminé par la facticité et par l'échéance. Ouvert en son « Là », il se tient cooriginairement dans la vérité et la non-vérité[236]1. Or autant vaut justement « à proprement parler » de la résolution comme vérité authentique. E*lle* s'approprie authentiquement la non-vérité. Le *Dasein* est à chaque fois déjà, et par suite il est peut-être de nouveau dans l'ir-résolution. Ce dernier titre exprime seulement le phénomène qui a été auparavant interprété comme être-livré à l'explicitation régnante du On. Le *Dasein* en tant que On-même est « porté » par l'équivoque d'entendement de la publicité, où personne ne se résout, et qui pourtant a toujours déjà tranché. La résolution veut dire : se-laisser-convoquer hors de la perte dans le On. L'ir-résolution du On. néanmoins, demeure souveraine - à ceci près qu'elle ne peut plus entamer l'existence résolue. L'ir-résolution, en tant que contre-concept de la résolution comprise existentialement, ne désigne pas une propriété ontico-psychique, une charge d'inhibitions par exemple. Même la décision demeure assignée au On et à son monde. Comprendre cela appartient également à ce qu'elle ouvre, dans la mesure où la résolution est ce qui donne pour la première fois au *Dasein* sa translucidité authentique. Dans la résolution, il y va pour le *Dasein* de son pouvoir-être le plus propre, lequel, en tant que jeté, ne peut se projeter que vers des possibilités factices déterminées. La décision ne se soustrait pas à l'« effectivité », mais découvre pour la première fois ]e possible factice, et cela en s'en emparant de la manière dont elle ]e peut en tant que pouvoir-être le plus propre dans le On. La déterminité existentiale du *Dasein* résolu à chaque fois possible embrasse ]es moments constitutifs de ce phénomène existential - omis jusqu'ici-que nous appelons la situation.

Le terme situation (« être dans ]a situation de.. ») connote une signification spatiale, que nous ne nous appliquerons pas à éliminer de son concept existential. Car cette signification ne s'attache pas moins au « Là » du *Dasein*. A l'être-au-monde appartient une spatialité propre, qui est

caractérisée par ]es phénomènes de l’é-loignement et de l’orientation. Le *Dasein* « aménage » pour autant qu’il existe facticement[237]1. Mais la spatialité propre au *Dasein,* sur la base de laquelle l’existence se détermine à chaque fois son « site », se fonde dans la constitution de l’être-au-monde. Le constituant primaire de cette constitution est l’ouverture. De même que la spatialité du Là se fonde dans l’ouverture, de même la situation a ses fondations dans la résolution. La situation est le Là à chaque fois ouvert dans la résolution - le Là en tant que quoi l’étant existant est là. La situation n’est pas un cadre sous-la-main où le *Dasein* surviendrait, ou dans lequel il ne ferait que s’insérer. Sans commune mesure avec une combinaison sous-la-main de circonstances et de contingences survenantes, la situation n’est que par et dans ]a résolution. C’est seulement autant qu’il est résolu pour le Là en tant que quoi le Soi-même a à être en existant, que peut s’ouvrir pour ]a première fois à lui tout caractère factice de tournure des circonstances. C’est à la résolution seulement que peut « é-choir » à partir du monde commun et ambiant ce que nous appelons des « accidents », des « oc-casions ».

*Au On, au contraire, la* situation *est essentiellement refermée.* Le On ne connaît que la *«  situation générale* », il se perd dans ]es *« occasions* » prochaines, et il conteste le *Dasein* au nom de ce décompte des « contingences » qu’il prend - tout en méconnaissant celles-ci - pour la vraie conduite à tenir.

La résolution transporte l’être du Là dans ]’existence de sa situation. Mais d’autre part, elle délimite la structure existentiale du pouvoir-être authentique attesté dans ]a conscience, du vouloir-avoir-conscience. En celui-ci, nous avons reconnu la compréhension adéquate de l’ad-vocation. Il devient donc tout à fait clair à partir de là que l’appel de ]a conscience, lorsqu’il con-voque au pouvoir-être, ne représente pas [au *Dasein*] un idéal d’existence vide, mais l*e pro-voque à la situation.* Cette positivité existentiale de l’appel bien compris de la conscience permet en même temps d’apercevoir en quelle mesure la restriction de la tendance de l’appel à des endettements contractés ou potentiels méconnaît le caractère d’ouverture de ]a conscience et ne nous procure qu’en apparence la compréhension concrète de sa voix. L’interprétation existentiale de ]a compréhension de l’ad-vocation en tant que résolution dévoile la

conscience comme ce mode d'être, renfermé dans le fondement du *Dasein*, ou il se rend lui-même possible-en attestant son pouvoir-être le plus propre - son existence factice.

Ce phénomène que nous venons de dégager sous le nom de résolution ne saurait être en aucune manière confondu avec un « habitus » vide et une « velléité » indéterminée. Loin de se représenter d'abord, en en prenant connaissance, une situation, la résolution s'est déjà placée en elle. En tant que résolu, le *Dasein agit* déjà. Nous évitons sinon à dessein le terme d'« agir ». D'une part, en effet, il devrait à nouveau être compris de telle manière que l'activité embrasse en même temps la passivité de la résistance; d'autre part, il favorise le contresens ontologico-existential selon lequel la résolution serait un comportement particulier du pouvoir pratique de ]'homme par opposition à un pouvoir théorique. Mais ]e souci, en tant que sollicitude préoccupée, embrasse si originairement et totalement l'être du *Dasein* qu'il doit être toujours déjà présupposé en tant que totalité par cette division entre comportements théorique et pratique, et qu'il est exclu de le reconstruire en sens inverse à partir de tels pouvoirs, en appelant à l'aide une dialectique nécessairement sans fondement, parce qu'existentialement infondée. *La résolution est seulement l'authenticité, prise en souci dans le souci et possible comme souci, du* souci *lui-même. »*

Présenter ]es possibilités existentielles factices en leurs traits capitaux et leurs connexions, les interpréter en leur structure existentiale, cette tâche s'inscrit dans les cadres de l'anthropologie existentiale thématique[238]1. Par rapport à l'intention fondamentalontologique de ]a présente recherche, la délimitation existentiale du pouvoir-être authentique attesté dans la conscience à partir du *Dasein* et pour le *Dasein* lui-même peut être considérée comme suffisante.

Avec l'élaboration de ]a résolution comme un se-projeter ré-ticent, prêt à l'angoisse, vers l'être-en-dette ]e plus propre, notre recherche est devenue capable de délimiter le sens ontologique de ce pouvoir-être-tout *authentique* du *Dasein* dont elle était en quête. Désormais, ]'authenticité du *Dasein* n'est ni un titre vide, ni une idée fictive. Néanmoins, ]'être pour ]a mort authentique que nous avons existentialement déduit en le

manifestant comme pouvoir-être-tout authentique demeure encore un projet purement existential, auquel l'attestation propre du *Dasein* fait défaut. C'est seulement si celle-ci est trouvée que la recherche peut satisfaire à ]a tâche exigée par sa problématique. d'une mise en lumière d'un pouvoir-être-tout du *Dasein* existentialement confirmé et clarifié; comme c'est seulement si cet étant est devenu phénoménalement accessible en son authenticité et totalité que la question du sens de l'être *de cet* étant à l'existence duquel appartient la compréhension de l'être en général aura atteint un sol ferme.

# CHAPITRE III

# LE POUVOIR-ÊTRE-TOUT AUTHENTIQUE DU *DASEIN* ET LA TEMPORALITÉ COMME SENS ONTOLOGIQUE DU SOUCI

### *§ 61. Pré-esquisse du pas méthodique conduisant de la délimitation de l'être-tout authentique propre au Dasein à la libération phénoménale de la temporalité.*

Un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein* a été existentialement projeté. L'explicitation du phénomène a dévoilé l'être authentique pour la mort comme devancement[239]1. Dans son attestation existentielle, le pouvoir-être authentique du *Dasein* a été mis au jour comme *résolution* et en même temps interprété existentialement. Comment l'un et l'autre phénomènes doivent-ils être rapprochés ? Le projet ontologique du pouvoir-être-tout *authentique n'a-t-il pas conduit dans une dimension du Dasein qui est fort éloignée du* phénomène de la résolution ? Qu'est-ce que la mort doit avoir de commun avec la . situation concrète » de l'agir ? La tentative d'accoupler à toute force la résolution et le devancement ne nous égare-t-elle pas dans une construction insoutenable, absolument non-phénoménologique, qui ne peut même plus revendiquer le caractère d'un projet ontologique phénoménalement fondé ?

Une mise en relation extérieure des deux phénomènes s'interdit assurément d'elle-même. Méthodiquement, il ne s'ouvre qu'un seul chemin possible : partir du phénomène de la résolution tel qu'attesté en sa possibilité existentielle, et demander : est-ce *que la résolution, en sa tendance d'être existentielle la plus propre, renvoie elle-même a la résolution devançante comme à sa possibilité authentique la plus propre ?* Qu'en serait-il si la résolution, suivant son sens propre, ne s'était portée à son authenticité que dès l'instant qu'elle se projette non pas vers des possibilités quelconques et simplement prochaines, mais *vers cette possibilité extrême qui est antécédente à tout pouvoir-être factice du Dasein et qui* s'engage comme telle, de manière plus ou moins dégagée, dans tout pouvoir-être facticement saisi du *Dasein ?* Si la résolution comme vérité *authentique* du *Dasein* n'atteignait que dans le devancement vers la mort la *certitude authentique qui lui appartient* ? Si c'était

seulement dans le devancement vers la mort qu'était authentiquement comprise, c'est-à-dire existentiellement *rejointe,* toute *« pré-cursivité* » factice du décider ?

Tant que l'interprétation existentiale n'oublie pas que l'étant thématique qui lui est *prédonné a le mode d'être du DASEIN et ne saurait se laisser reconstruire comme totalité* sous-la-main à partir de fragments sous-la-main, ses démarches doivent nécessairement se laisser globalement guider par l'idée d'existence. Ce qui ne signifie rien de moins, pour la question de la connexion possible entre devancement et résolution, que l'exigence de projeter ces phénomènes existentiaux vers les possibilités existentielles prédessinées en eux, et de « penser en dernière instance » celles-ci existentialement. Par là, l'élaboration de la résolution devançante comme pouvoir-être-tout authentique existentiellement possible perd *le caractère d'une construction arbitraire. Elle devient la libération interprétative du Dasein pour* sa possibilité extrême d'existence.

Avec ce pas, l'interprétation existentiale atteste en même temps son caractère méthodique le plus propre. Jusqu'à maintenant, abstraction faite de remarques rendues nécessaires par les circonstances, nous avions retenu toute élucidation méthodique expresse. Ce qui importait, c'était de « percer » tout d'abord jusqu'aux phénomènes. [Maintenant en revanche], *avant* la libération du sens d'être de l'étant dévoilé en sa réalité phénoménale fondamentale, la démarche de la recherche a besoin d'un temps d'arrêt, non point pour nous reposer », mais pour procurer à la recherche une motivation plus aiguë.

Toute méthode véritable se fonde dans un regard-préalable adéquat sur la constitution fondamentale de l'« objet », ou du domaine d'objets à ouvrir. Par suite; toute méditation méthodique véritable-qu'il convient de bien distinguer de vides explications techniques - apporte en même temps une révélation sur le mode d'être de l'étant thématique. La clarification des possibilités, des requêtes et des limites méthodiques de l'analytique existentiale en général peut seule assurer à son étape fondative - le dévoilement du sens d'être du souci - la transparence qui lui est nécessaire. *L'interprétation du sens ontologique du souci doit*

*nécessairement s'accomplir sur la base de la pleine et constante re-présentation phénoménologique de* la *constitution* existentiale *du Dasein telle qu'elle a été* jusqu'ici *dégagée.*

Ontologiquement, le *Dasein* est fondamentalement différent de tout étant sous-la-main ou réel. Sa « réalité » ne se fonde pas dans la substantialité d'une substance, mais dans *l' «* autonomie » du Soi-même existant, dont l'être a été conçu comme souci. Le phénomène du *Soi-même,* conjointement inclus dans le souci, a besoin d'une délimitation existentiale originaire et authentique par rapport à la mise en lumière préparatoire du On-même inauthentique. Ce qui implique en même temps une fixation des questions ontologiques possibles qui doivent en général être posées au « Soi-même », si celui-ci n'est ni substance ni sujet.

Le phénomène du souci ainsi clarifié pour la première fois de manière satisfaisante, c'est lui que nous questionnerons ensuite quant à son sens ontologique. La détermination de ce sens deviendra libération de la temporalité. Cette mise en lumière ne conduit point dans des régions éloignées, particulières du *Dasein,* elle com-prend seulement la réalité phénoménale totale de la constitution existentiale fondamentale du *Dasein* dans les fondements derniers de son intelligibilité ontologique propre. *La temporalité est expérimentée de manière phénoménalement originaire dans* l'être-tout *originaire* du *Dasein* - dans le phénomène de la résolution devançante. Si la temporalité s'annonce originairement en celle-ci, alors, selon toute présomption, la temporalité de la résolution devançante est un mode insigne de temporalité. La temporalité peut se *temporaliser* en diverses possibilités et selon diverses guises. Les possibilités fondamentales de l'existence, authenticité et inauthenticité, se fondent ontologiquement dans des temporalisations possibles de la temporalité.

Si déjà le caractère ontologique de son être propre, étant donné la prépondérance de la compréhension échéante de l'être (être comme étre-sous-la-main), se tient éloigné du *Dasein,* cela vaut davantage encore des fondements originaires de cet être. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner si la temporalité, au premier regard, ne correspond pas à ce qui est *accessible comme x temps » à la compréhension vulgaire. Le concept de temps de* l'expérience vulgaire du temps et la problématique qui en naît ne

sauraient donc, par conséquent, fonctionner inconsidérément comme critères de l'adéquation d'une interprétation. Bien plutôt la recherche doit-elle se rendre *préalablement* familière avec le phénomène originaire de la temporalité pour ne mettre au jour qu'à *partir de lui* la nécessité et le mode d'origine de la compréhension vulgaire du temps, ainsi que le fondement de sa domination.

Nous assurerons le phénomène originaire de la temporalité en montrant que toutes les structures fondamentales du *Dasein* jusqu'ici établies sont au fond « temporelles » du point de vue de leur totalité, de leur unité et de leur déploiement possibles, et qu'elles doivent être conçues comme modes de temporalisation de la temporalité. Ainsi s'imposera pour l'analytique existentiale, à partir de la libération de la temporalité, la tâche de *répéter* l'analyse déjà accomplie du *Dasein en* interprétant ses structures essentielles en direction de leur temporalité. Quelles sont les directions fondamentales des analyses ainsi exigées ? C'est la temporalité elle-même qui les pré-dessine. Par suite, ce chapitre présentera la division suivante : le pouvoir-être-tout existentiellement authentique du *Dasein* comme résolution devançante (§ 62); la situation herméneutique conquise pour une interprétation du sens d'être du souci et le caractère méthodique de l'analytique existentiale en général (§ 63); souci et ipséité (§ 64); la temporalité comme sens ontologique du souci (§ 65); la temporalité du *Dasein* et les tâches d'une répétition originaire de l'analyse existentiale suscitées par elle (§ 66).

### *§ 62. Le pouvoir-être-tout existentiellement authentique du Dasein comme résolution devançante.*

Dans quelle mesure la résolution, si elle est u pensée jusqu'au bout » conformément à sa tendance n'être la plus propre, conduit-elle à l'être pour la mort authentique ? Comment la connexion entre le vouloir-avoir-conscience et le pouvoir-être-tout authentique existentialement projeté nu *Dasein* doit-elle être conçue ? La compénétration des deux produit-elle un nouveau phénomène ? Ou bien nous maintient-elle auprès ne la résolution attestée en sa possibilité existentielle, ne telle manière toutefois qu'elle puisse éprouver ne la part ne l'être pour la mort une *modalisation existentielle ?* Mais qu'est-ce que cela veut dire « penser jusqu'au bout » existentialement le phénomène ne la résolution ?

La résolution a été caractérisée comme un se-projeter ré-ticent et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre. Celui-ci appartient à l'être nu *Dasein* et signifie : être-fondement nul d'une nullité. Le « en-nette » qui appartient à l'être nu *Dasein* ne tolère ni accroissement ni diminution. Il *est antérieur à* toute quantification, si tant est que celle-ci ait un sens. De même, le *Dasein*, étant essentiellement en-nette, ne l'est pas *de temps en temps,* pour ensuite ne l'être *à nouveau plus.* Le vouloir-avoir-conscience se décide pour cet être-en-dette. Le sens propre ne la résolution implique ne se projeter vers cet être-en-dette comme lequel le *Dasein* est aussi *longtemps qu'il est.* Par suite, l'assomption existentielle ne cette « nette » dans la résolution n'est authentiquement accomplie que lorsque la résolution, dans son ouvrir nu *Dasein*, s'est rendue assez translucide pour comprendre l'être-en-dette comme *constant.* Mais cette compréhension ne devient possible que pour autant que le *Dasein* s'ouvre le pouvoir-être « jusqu'à sa fin ». Toutefois, l'étre-à-la-fin du *Dasein* signifie existentialement : être *pour* la fin. La résolution devient authentiquement ce qu'elle peut être *en tant qu'être compréhensif pour la fin,* c'est-à-dire que devancement dans la mort. La résolution n'« a » pas simplement nu

rapport avec le devancement comme avec un autre d'elle-même. *Elle abrite en elle l'être authentique pour la mort comme la modalité existentielle possible de sa propre* authenticité. Cette « connexion », voilà ce qu'il convient ne préciser phénoménalement.

Résolution veut dire : se-laisser-pro-voquer à l'être-en-dette le plus propre. *L'être-en-dette* appartient à l'être nu *Dasein* lui-même, que nous avons primairement déterminé comme pouvoir-être. Le *Dasein «* est » constamment en-nette, cela ne peut signifier que ceci : il se tient à chaque fois dans cet être en tant qu'exister authentique ou inauthentique. L'être-en-dette n'est pas seulement une propriété permanente d'un sous-la-main constant, mais la *possibilité existentielle n'être* authentiquement ou inauthentiquement en-nette. Le « en-nette » n'est jamais que dans un pouvoir-être factice déterminé. Par suite, l'être-en-dette, parce qu'il appartient à l'être nu *Dasein,* doit être conçu comme pouvoir-être-en-dette. La résolution se projette vers ce pouvoir-être, c'est-à-peine se comprend en lui. Ce comprendre, par suite, se tient dans une possibilité originaire nu *Dasein,* et il se tient *authentiquement en elle si* la résolution est originairement ce qu'elle tend à être. Or nous avons dévoilé l'être originaire nu *Dasein* pour son pouvoir-être comme être pour la mort, c'est-à-dire pour la possibilité insigne nu *Dasein* qui a été caractérisée. Le devancement ouvre cette possibilité comme possibilité. La résolution, par conséquent, ne devient un être originaire pour le pouvoir-être le plus propre nu *Dasein* qu'en *tant que devançante.* Le « pouvoir » du pouvoir-être-en-dette, la résolution ne le comprend que si elle se « qualifie » comme être pour la mort.

Résolu, le *Dasein* assume authentiquement dans son existence le fait qu'il *est* le rien nul ne sa nullité. Nous avons conçu existentialement la mort comme la possibilité - plus haut caractérisée - ne l'impossibilité ne l'existence, c'est-à-dire comme pure et simple nullité nu *Dasein.* La mort n'est pas surajoutée au *Dasein* lors ne sa « fin », mais, en tant que souci, le *Dasein* est le fondement jeté (c'est-à-dire nul) ne sa mort. La nullité qui transit originairement l'être nu *Dasein* se dévoile à lui-même dans l'être pour la mort authentique. C'est le devancement qui rend pour la première fois l'être-en-nette manifeste à partir nu fondement ne l'être *total* nu *Dasein.* Le souci abrite cooriginairement en soi la mort et la nette. La

résolution devançante comprend pour la première fois le pouvoir-être-en-nette *authentiquement et totalement,* c'est-à-dire originairement[240][1].

Le comprendre ne l'appel de la conscience dévoile la perte dans le On. La résolution ramène le *Dasein* vers son pouvoir-être-Soi-même le plus propre. Le pouvoir-être propre devient authentiquement et totalement translucide dans l'être compréhensif pour la mort comme possibilité *la plus propre.*

Dans son ad-vocation, l'appel de la conscience passe toute considération et tout pouvoir « mondains » nu *Dasein.* Sans égards, il isole le *Dasein* sur son pouvoir-être-en-dette, qu'il lui intime n'être authentiquement. L'acuité intacte ne l'isolement essentiel sur le pouvoir-être le plus propre ouvre le devancement vers la mort comme possibilité *absolue.* La résolution devançante prend totalement conscience du pouvoir-être-en-dette en tant qu'absolu et le plus propre.

Le vouloir-avoir-conscience signifie la disponibilité à être ad-voqué à l'être-en-dette le plus propre qui déterminait à chaque fois déjà le *Dasein* factice avant tout endettement factice et *après* sa liquidation. Cet être-en-dette préalable et constant ne se manifeste à découvert en sa priorité que lorsque celle-ci même est engagée dans la possibilité qui est *pour* le *Dasein* purement et simplement *indépassable.* Lorsque la résolution, en devançant, a *repris* la possibilité ne la mort dans son pouvoir-être, l'existence authentique du *Dasein* ne peut plus être *dépassée par* rien.

Avec le phénomène ne la résolution, nous avons été conduits devant la vérité *originaire* ne l'existence. Résolu, le *Dasein* est dévoilé à lui-même dans ce qui lui est à chaque fois son pouvoir-être factice, et cela ne telle sorte qu'il *est* lui-même ce dévoiler et cet être-dévoilé. A la vérité appartient un tenir-pour-vrai qui lui correspond à chaque fois. L'appropriation expresse ne ce qui est ouvert ou découvert est l'être-certain. La vérité originaire ne l'existence requiert un être-certain cooriginaire en tant que se-tenir dans ce que la résolution ouvre. Celle-ci se *donne* toute situation factice et *se transporte* en elle. La situation ne peut être calculée n'avance et prénommée comme un sous-la-main en attente ne sa saisie. Elle est seulement ouverte en une auto-décision libre,

d'abord indéterminée, mais ouverte à la déterminabilité. *Que signifie alors la certitude qui appartient à une telle résolution ?* Elle doit se tenir dans ce qui est ouvert par la décision. Or cela revient à dire qu'elle ne peut justement se *raidir sur* la situation, mais doit nécessairement comprendre que la décision, suivant son sens d'ouverture propre, doit être *tenue* libre *et ouverte* pour toute possibilité factice. La certitude ne la décision signifie :*se* tenir *libre pour* sa *re-prise* possible et à chaque fois facticement nécessaire. Néanmoins, un tel tenir-pour-vrai ne la résolution (en tant que vérité ne l'existence) ne se laisse nullement retomber dans l'ir-résolution, au contraire : ce tenir-pour-vrai en tant que se-tenir-libre résolu pour la te-prise est la *résolution authentique pour la répétition d'elle-même.* Mais par là, la perte dans l'ir-résolution est précisément enterrée existentialement. Le tenir-pour-vrai qui appartient à la résolution tend, selon son sens propre, à se tenir *constamment* libre, à savoir pour le pouvoir-être *total* nu *Dasein.* Cette certitude constante n'est garantie à la résolution qu'autant qu'elle se rapporte à la possibilité dont elle peut *être* purement et simplement certaine. Dans sa mort, le *Dasein* doit purement et simplement se « reprendre ». Constamment certaine d'elle, c'est-à-dire *devançante,* la révolution conquiert sa certitude authentique et totale.

Mais le *Dasein* est cooriginairement dans la non-vérité. La résolution devançante lui nomme en même temps la certitude originaire ne sa fermeture. Résolu en devançant, le *Dasein* se *tient* ouvert pour la perte constante, possible sur la base ne son propre être, dans l'ir-résolution nu On. L'ir-résolution est *co-certaine* en tant que possibilité constante du *Dasein*. La résolution translucide à elle-même comprend que l'indéterminité du pouvoir-être ne se détermine jamais que dans la décision pour ce qui est situation. Elle sait l'indéterminité qui régit un étant qui existe. Mais ce savoir, s'il veut correspondre à la résolution authentique doit lui-même jaillir d'un décider authentique. Or l'indétermination nu pouvoir-être propre - bien que devenu à chaque fois certain dans la décision - ne se manifeste *totalement que* dans l'être pour la mort. Le devancement transporte le *Dasein* devant une possibilité qui est constamment certaine et qui pourtant demeure à tout instant indéterminée quant au moment où la possibilité devient impossibilité. Elle manifeste que cet étant est jeté dans l'indétermination de sa «  situation-

limite », en se résolvant à laquelle le *Dasein* conquiert son pouvoir-être-tout authentique. L'indétermination de la mort s'ouvre originairement dans l'angoisse. Mais cette angoisse originaire aspire à s'intimer la résolution. Elle débarrasse tout recouvrement de l'abandon du *Dasein* à lui-même. Le rien devant lequel l'angoisse transporte dévoile la nullité qui détermine le *Dasein* en son *fondement,* lequel est lui-même en tant qu'être-jeté dans la mort.

Notre analyse a successivement dévoilé les moments - issus de l'être pour la mort authentique en tant que possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et pourtant indéterminée - de la *modalisation* à laquelle la résolution tend à partir d'elle-même. Elle n'est authentiquement et totalement ce qu'elle peut être que comme *résolution devançante.*

Mais à l'inverse, c'est seulement l'interprétation de la «  connexion » entre résolution et devancement qui a pu atteindre la pleine compréhension existentiale du devancement lui-même. Jusqu'alors, celui-ci ne pouvait valoir que comme projet ontologique. Maintenant, il est apparu au contraire que le devancement n'est pas une possibilité inventée et imposée au *Dasein,* mais *le mode* d'un pouvoir-être existentiel attesté dans le *Dasein,* mode qu'il s'intime pour autant que, en tant que résolu, il se comprend authentiquement. Le devancement n'«  est » pas en tant que comportement flottant en l'air, mais il doit nécessairement être conçu comme la *possibilité, abritée* dans *la résolution existentiellement attestée, et* ainsi *co-attestée, de son authenticité.* L'authentique « pensée de la mort » est le vouloir-avoir-conscience qui s'est rendu existentiellement translucide.

Si la résolution en tant qu'authentique tend au mode délimité par le devancement, et si le devancement constitue le pouvoir-être-tout authentique du *Dasein,* alors, dans la résolution existentiellement attestée, un pouvoir-Être-tout authentique du *Dasein* est co-attesté. *La question* du *pouvoir-Être-tout est* une *question factice-existentielle. Le Dasein y répond en* tant *que résolu.* La question du pouvoir-être-tout du *Dasein* a désormais totalement dépouillé l'apparence - que nous avions mise en évidence au début[241] 1 - selon laquelle elle serait simplement une question

théorique, méthodique de l'analytique du *Dasein,* née d'un effort pour accéder à une'« donation » exhaustive du *Dasein* en son tout. La question de la totalité du *Dasein* telle que nous ne l'élucidions d'abord que de manière ontologico-méthodique, possédait certes une légitimité, mais uniquement parce que son fondement remontait à une possibilité ontique du *Dasein.*

La mise au jour de la «  connexion » entre devancement et résolution prise au sens de la possible modalisation de celle-ci par celui-là est devenue une mise en lumière phénoménale d'un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein.* Or si, avec ce phénomène, est atteinte une guise d'être où le *Dasein* se transporte vers et devant lui-même, alors, nécessairement, il doit demeurer ontiquement et ontologiquement inintelligible à l'explicitation quotidienne, à l'entente du On. Ce serait un contresens que de vouloir récuser cette possibilité existentielle comme « non prouvée », ou, inversement, de vouloir la « prouver » théoriquement. Et pourtant, le phénomène demande à être préservé des perversions les plus grossières.

La résolution devançante n'est nullement un expédient, forgé pour « surmonter » la mort, elle est ce comprendre-consécutif à l'appel de la conscience - qui libère pour la mort la possibilité de *s'emparer* de l'existence et de dissiper radicalement tout auto-recouvrement fugace. Le vouloir-avoir-conscience déterminé comme être pour la mort ne signifie pas davantage une sécession qui fuirait le monde, mais il transporte, sans illusions, dans la résolution de l'«  agir ». La résolution devançante, enfin, ne provient pas non plus d'un «  idéalisme » qui survolerait l'existence et ses possibilités, mais elle jaillit de la compréhension dégrisée de possibilités fondamentales factices du *Dasein*. Avec l'angoisse dégrisée qui transporte devant le pouvoir-être isolé, s'accorde la joie vigoureuse de cette possibilité. En elle, le *Dasein* devient libre des «  contingences » de cette assistance que la curiosité affairée demande avant tout aux événements du monde de lui procurer. Néanmoins, l'analyse de ces tonalités fondamentales excède les limites que son but fondamental-ontologique trace à la présente interprétation.

Et pourtant, dira-t-on, l'interprétation ontologique de l'existence du *Dasein* que nous venons de conduire ne repose-t-elle point sur une conception ontique déterminée de l'existence authentique, sur un idéal factice du *Dasein* ? Réponse : effectivement. Seulement, ce fait n'attend pas simplement que nous le reconnaissions et en fassions l'aveu sous la contrainte : il doit être conçu en sa nécessité *positive* à partir de l'objet thématique de la recherche. La philosophie ne contestera jamais ses « présupposés », mais jamais non plus elle n'aura le droit de se borner à les reconnaître. Les présupposition', elle les porte au concept, et, du même coup, à un déploiement plus radical ce pour quoi elles sont présuppositions. Et cette fonction, c'est celle que s'assigne la méditation méthodique qui est maintenant requise.

***§ 63. La situation herméneutique conquise pour une interprétation du sens d'être du souci et le caractère méthodique de l'analytique existentiale en général.***

Avec la résolution devançante, le *Dasein* a été rendu visible phénoménalement quant à son authenticité et totalité possible. La situation herméneutique où nous nous trouvions auparavant[242]1, et qui demeurait insuffisante pour l'explicitation du sens d'être du souci, a obtenu maintenant l'originarité requise. Le *Dasein* est désormais porté originairement, c'est-à-dire en son pouvoir-être-tout authentique, à la pré-acquisition; la pré-vision directrice, l'idée d'existence, a reçu de la clarification du pouvoir-être le plus propre sa déterminité; avec la structure d'être concrètement élaborée du *Dasein*, sa spécificité ontologique par rapport à tout étant sous-la-main est devenue si nette que l'anti-cipation de l'existentialité du *Dasein* possède une articulation suffisante pour guider avec sûreté l'élaboration conceptuelle des existentiaux.

Le chemin jusqu'ici suivi par l'analytique du *Dasein* est devenu une démonstration concrète de la thèse d'abord simplement suggérée[243]1, selon laquelle l'étant *que nous sommes d chaque fois nous-mêmes est ontologiquement le plus* lointain. La raison s'en trouve dans le souci lui-même. L'être échéant auprès de ce qui dans le « monde » s'offre à la plus proche préoccupation guide l'explicitation quotidienne du *Dasein* et recouvre ontiquement l'être authentique du *Dasein*, pour refuser ainsi à l'ontologie dirigée sur cet étant la base adéquate. De ce fait, le prédonation phénoménale originaire de cet étant est rien moins qu'«  évidente », et cela quand bien même l'ontologie suit de prime abord la direction de l'explicitation quotidienne du *Dasein*. La libération de l'être originaire du *Dasein* doit bien plutôt être *disputée à* la tendance explicitative ontico-ontologique échéante.

Non seulement la mise en lumière des structures les plus élémentaires de l'être-aumonde, la délimitation du concept de monde, la clarification du *qui* prochain et médiocre de cet étant - le On-même -, l'interprétation du « Là », mais aussi et avant tout les analyses du souci, de la mort, de la conscience et de la dette montrent comment, dans le *Dasein* lui-même, l'entendement préoccupé s'est emparé du pouvoir-être et de son ouverture, en l'occurrence de sa fermeture.

Par suite, le *mode d'être* du *Dasein* requiert d'une interprétation ontologique qui s'est donné pour but l'originarité de la mise en lumière phénoménale *qu'elle conquière l'Être de cet* étant contre sa *propre tendance au recouvrement.* Selon les prétentions, ou plus précisément selon la suffisance de l'« évidence » rassurée de l'explicitation quotidienne, l'analyse existentiale a donc constamment un caractère de *violence,* caractère qui, s'il marque de façon privilégiée l'ontologie du *Dasein*, ne s'en attache pas moins à toute interprétation dans la mesure où la compréhension qui se configure en elle a la structure du projeter. Seulement, celui-ci n'exige-t-il pas un *guidage* et une *régulation* propre ? Où donc les projets ontologiques prendront-ils l'évidence de l'adéquation phénoménale de leur « données » ? L'interprétation ontologique projette un étant prédonné vers l'être qui lui est propre, afin de le porter au concept en sa structure. Mais où se trouvent les indicateurs de la direction du projet, pourtant nécessaires pour qu'elle atteigne en général l'être ? Où sont-ils, si l'étant qui devient thématique pour l'analytique existentiale va même jusqu'à retirer, *dans* sa guise d'être, l'Être qui lui appartient ? Le traitement de ces questions devra d'abord se restreindre à la clarification - par elles exigée - de l'analytique du *Dasein*.

A l'être du *Dasein* appartient l'auto-explicitation. Dans la découverte circon-specte préoccupée du « monde », la préoccupation est elle-même conjointement prise en vue. Facticement, le *Dasein* se comprend toujours déjà dans des possibilités existentielles déterminées, ces projets ne proviendraient-ils même que de l'entente du On. L'existence, expressément ou non, adéquatement ou non, est co-comprise d'une manière ou d'une autre. Tout comprendre ontique a ses « considérants », même si ceux-ci ne sont que pré-ontologiques, autrement dit même s'ils

ne sont pas conçus de manière théoréticothématique. Toute question expresse de l’être du *Dasein* est déjà préparée par le mode d’être de celuici.

Certes, mais où faut-il aller chercher ce qui constitue l’existence « authentique » du *Dasein ?* Sans une compréhension existentielle, toute analyse de l’existentialité demeure bel et bien dépourvue de sol. N’y a-t-il pas, à la base de l’interprétation exposée de l’authenticité et de la totalité du *Dasein*, une conception ontique de l’existence, qui, en tout état de cause, ne saurait être obligatoire pour tout un chacun ? Jamais l’interprétation existentiale ne prétendra faire acte d’autorité sur des possibilités et des obligations existentielles - mais n’est-elle pas quand même tenue de se justifier quant aux possibilités existentielles qui lui servent à fournir à l’interprétation ontologique son sol ontique ? Si l’être du *Dasein* est essentiellement pouvoir-être et être-libre pour ses possibilités les plus propres, et s’il n’existe jamais que dans la liberté pour elles - ou dans la non-liberté vis-à-vis d’elles -, l’interprétation ontologique peut-elle faire autrement que de poser à son fondement des *possibilités ontiques* (des guises du pouvoir-être) et de *projeter* celles-ci vers leur *possibilité ontologique ?* Et s’il est vrai que le *Dasein*, le plus souvent, s’explicite à partir de sa perte dans la préoccupation pour le « monde », la détermination des possibilités onticoexistentielles conquise à contre-courant de cette tendance et l’analyse existentiale fondée sur cette détermination n’est-elle pas la seule manière d’ouvrir cet étant qui lui soit adéquate ? *La violence du projet ne devient-elle pas alors libération de la réalité phénoménale non-déguisée du Dasein* ?

Même si la prédonation . violente » de possibilités de l’existence est méthodiquement requise, est-il possible de la soustraire à l’arbitraire ? Si l’analytique pose à son fondement, en tant que pouvoir-être existentiellement authentique, la résolution devançante à la possibilité de laquelle le *Dasein* con-voque lui-même, et con-voque même à partir du fond de son existence, cette possibilité est-elle donc *quelconque ?* La guise d’être conformément à laquelle le pouvoir-être du *Dasein* se rapporte à sa possibilité insigne, à la mort, est-elle fortuitement privilégiée ? *L’être-au-*

*monde* a-t-il *donc une instance plus* haute *de son pouvoir-étre que* sa *mort ?*

Mais d'autre part, même si le projet ontico-ontologique du *Dasein* vers son pouvoir-être-tout authentique n'a rien de quelconque, suffit-il déjà à justifier l'interprétation existentiale qui a pris ce phénomène pour base ? Où cette interprétation prend-elle son fil conducteur, sinon dans une idée « présupposée » de l'existence en général ? Comment les démarches de l'analyse de la quotidienneté inauthentique se réglaient-elles, sinon sur ce concept préalable de l'existence ? Et quand nous disons que le *Dasein «* échoit », et qu'il faut par conséquent lui disputer, contre cette tendance d'être, l'authenticité de son pouvoir-être, dans quelle perspective parlons-nous ? Tout n'est-il pas d'ores et déjà éclairé, quoique de manière crépusculaire, par la lumière de l'idée « présupposée » d'existence ? Mais d'où celle-ci tire-t-elle sa légitimité ? Le premier projet qui l'indiquait était-il dépourvu de tout guide ? Nullement.

L'indication formelle de l'idée d'existence était guidée par la compréhension d'être qui se trouve dans le *Dasein* lui-même. Car, même sans aucune transparence ontologique, une chose au moins se dévoile à nous : l'étant que nous appelons *Dasein,* je le suis à chaque fois moi-même, et cela en tant que pouvoir-être pour lequel il *y* va d'être cet étant. Le *Dasein* se comprend, même si c'est sans déterminité ontologique suffisante, comme être-au-monde. Tandis qu'il est ainsi, lui fait encontre de l'étant possédant le mode d'être de l'à-portée-de-la-maIn et du sous-la-main. Si éloignée que demeure encore d'un concept ontologique proprement dit la différence entre existence et réalité, et même si le *Dasein* comprend de prime abord l'existence comme réalité, il n'est pas seulement sous-la-main, mais, fût-ce en une quelconque explicitation mystique et magique, il s'est à chaque fois déjà *compris :* sans quoi il ne « vivrait » point dans un mythe, il ne se préoccuperait point, par le rite et le culte, de sa magie. L'idée d'existence que nous avons posée au départ de l'analyse est la pré-esquisse - existentiellement non obligeante - de la structure formelle de la compréhension du *Dasein* en général.

Et c'est sous la conduite de cette idée que s'est accomplie l'analyse préparatoire de la quotidienneté prochaine jusqu'à la première

délimitation conceptuelle du souci. Ce qui a rendu ce phénomène possible, c'était la saisie plus aiguë de l'existence et-des rapports, à elle inhérents, à la facticité et à l'échéance. La délimitation de la structure du souci a fourni sa base à une première différenciation ontologique de l'existence et de la réalité[244][1]. Ce qui nous conduit à cette thèse : la substance de l'homme est l'existence[245][2].

Cependant, même cette idée formelle et existentiellement non-obligeante de l'existence abrite bel et bien déjà en soi une « teneur » ontologique déterminée - quoique non encore dégagée -, laquelle « présuppose », tout comme l'idée de réalité délimitée par opposition à elle, une idée de l'être en général. C'est seulement dans *son* horizon que peut s'accomplir la distinction entre existence et réalité. Car l'une et l'autre désignent de *l'être.*

Est-ce à dire que l'idée ontologiquement clarifiée de l'être ne doive point être d'abord conquise grâce à l'élaboration de la compréhension d'être qui appartient au *Dasein ?* Mais celle-ci ne peut être originairement saisie que sur la base d'une interprétation originaire du *Dasein* au fil conducteur de l'idée d'existence. Ne devient-il pas en fin de compte tout à fait manifeste que le problème fondamental-ontologique que nous avons déployé se meut dans un « cercle » ?

Certes nous avions montré, dès notre analyse de la structure du comprendre en général, que ce qui est couramment blâmé sous le titre impropre de « cercle » appartient en réalité à l'essence et au privilège du comprendre lui-même[246][3]. Néanmoins, la recherche se doit désormais, dans la perspective de la clarification de la situation herméneutique de la problématique fondamental-ontologique, d'en revenir explicitement à l'« argument du cercle » en effet, l'objection du cercle » opposée à l'interprétation existentiale veut dire ceci : l'idée de l'existence et de l'être en général est « présupposée », et c'est « d'après » elle que le *Dasein* est interprété, afin d'obtenir par là l'idée de l'être. Seulement, que veut dire « présupposer » ? Est-ce qu'avec cette idée de l'existence une proposition de base est posée, à partir de laquelle nous déduirions, conformément aux règles formelles du raisonnement, d'autres propositions relatives à l'être du *Dasein ? Ou* bien ce pré-supposer n'a-t-il

pas plutôt le caractère du projeter compréhensif, de telle sorte que l'interprétation qui configure ce comprendre *donne justement pour la première fois la parole à* l'étant à expliciter *lui-même, afin qu'il décide* de lui-même *s'il fournira,* en tant *que* cet étant, *la constitution d'être en direction de laquelle il fut ouvert, de manière formelle-indicative, dans le projet ?* Un étant peut-il en général venir autrement à la parole quant à son être ? S'il est impossible d'« éviter », dans l'analytique existentiale. un « cercle » dans la preuve, c'est parce qu'elle ne prouve *absolument pas* d'après les règles de la « logique de la conséquence ». Ce que l'entendement, s'imaginant ainsi satisfaire à la suprême rigueur de la recherche scientifique, souhaite éliminer en évitant le « cercle », n'est rien moins que la structure fondamentale du souci. Originairement constitué par celui-ci, le *Dasein* est à chaque fois déjà en-avant-de-soi-même. Etant, il s'est à chaque fois déjà projeté vers des possibilités déterminées de son existence, et, dans de tels projets existentiels, il a déjà co-projeté préontologiquement quelque chose comme l'existence et l'être. Est-il alors possible de refuser ce projeter essentiel au *Dasein* à la recherche qui, étant comme *toute recherche elle-même* un *mode d'être* du *Dasein ouvrant,* cherche à configurer et à porter au concept la compréhension d'être qui appartient à l'existence ?

Cependant, l'« objection du cercle » n'en provient pas moins elle-même d'un mode d'être du *Dasein.* L'entente propre à l'identification préoccupée au On demeure quelque chose comme un projeter, et même un projeter ontologique - nécessairement déconcertant, puisqu'il se dresse « fondamentalement » contre lui. Qu'il soit « théorique » ou « pratique », tout ce dont l'entendement[247]* se préoccupe, c'est de l'étant que la circonspection peut dominer du regard. La caractéristique insigne de l'entendement consiste en ce qu'il croit n'expérimenter que l'étant « factuel », et pouvoir ainsi se dérober à un comprendre de l'être. Il méconnaît que de l'étant ne peut être « factuellement » expérimenté que lorsque son être est déjà compris, quoique non pas encore conçu. L'entendement mécomprend le comprendre, et c'est *pourquoi* il est forcé de faire passer pour « violence » ce qui se tient au-delà de la portée de sa compréhension, ainsi que le dépassement y conduisant. »

Le discours sur le « cercle » de la compréhension n'est que l'expression d'une double méconnaissance : 1. Méconnaissance que le comprendre constitue lui-même un mode fondamental de l'être du *Dasein*. 2. Méconnaissance que cet être est constitué comme souci. Nier ce cercle, vouloir le masquer ou même le surmonter, cela signifie consolider définitivement cette méconnaissance. L'effort doit bien plutôt s'appliquer à sauter originairement et totalement dans ce « cercle » afin de s'assurer, dès l'amorçage de l'analyse du *Dasein,* d'un regard plein sur l'être circulaire du *Dasein*. En revanche, l'on ne « présuppose » pas trop, mais *trop peu* pour l'ontologie du *Dasein* lorsque l'on « part » d'un Moi sans monde, afin de lui procurer par après un objet et une relation ontologiquement dépourvue de fondement à cet objet. *Le regard porte* trop *court* lorsque c'est « la vie » qui est prise pour problème, dût la mort, *à l'occasion,* être *elle* aussi prise ensuite en considération ; de même que l'objet thématique est *découpé de manière artificiellement dogmatique* lorsque l'on « commence » par se restreindre à un « sujet théorique » en se réservant ensuite de le compléter « du côté pratique » par une « éthique » surajoutée.

Voilà qui peut suffire pour clarifier le sens existential de la situation herméneutique d'une analytique originaire du *Dasein*. Grâce au dégagement de la résolution devançante, le *Dasein* a été porté à la pré-acquisition du point de vue de sa totalité authentique. L'authenticité du pouvoir-être-Soi-même procure la pré-vision sur l'existentialité originaire, et celle-ci assure la formation de la conceptualité existentiale adéquate.

En même temps, l'analyse de la résolution devançante nous a conduit vers le phénomène de la vérité originaire et authentique. Antérieurement, il avait été montré comment la compréhension de prime abord et le plus souvent régnante de l'être conçoit l'être au sens de l'être-sous-la-main et recouvre ainsi le phénomène originaire de la vérité[248]1. Or s'« il » n'« y a » de l'être que pour autant que la vérité « est », et si la compréhension de l'être se modifie à chaque fois selon la modalité de la vérité, alors il faut que la vérité originaire et authentique garantisse la compréhension de l'être du *Dasein* et de l'être en général. La « vérité » ontologique de

l'analyse existentiale se configure sur le fondement de la vérité existentielle originaire. Celle-ci, néanmoins, n'a pas nécessairement besoin de celle-là. La vérité existentiale la plus originaire, fondamentale à laquelle aspire la problématique fondamental-ontologique - préparatoire à la question de l'être en général - est *l'ouverture du sens d'être* du souci. Pour libérer ce sens, il est besoin d'une pré-élaboration intégrale de la pleine réalité structurelle du souci. »

## *§ 64. Souci et ipséité.*

L'unité des moments constitutifs du souci, c'est-à-dire de l'existentialité, de la facticité et de l'être-échu, a rendu possible la première délimitation ontologique de la totalité du tout structurel du *Dasein*. La structure du souci *a été* portée à la formule existentiale suivante : être-déjà-en-avant-de-soi-dans (un monde) en tant qu'être-auprès (de l'étant faisant encontre à l'intérieur du monde). La totalité de la structure du souci ne procède nullement d'un accouplement de ces deux éléments, et pourtant elle est *articulée*[249][1]. Nous avons dû apprécier en quelle mesure ce résultat ontologique satisfaisait aux requêtes d'une interprétation *originaire* du *Dasein*[250][2]. Et ce qu'a établi cette méditation, c'est que ni le *Dasein* en son *tout* ni son pouvoir-être *authentique* n'avait encore été pris pour thème. Néanmoins, notre tentative de saisir phénoménalement le *Dasein* total a semblé justement échouer sur la structure du souci. Le en-avant-de-soi se donnait à nous comme un ne-pas-encore. Le en-avant-de-soi caractérisé au sens d'un excédent, cependant, s'est dévoilé à la considération authentiquement existentiale comme *être pour* la fin que tout *Dasein* est dans le fond de son être. De même, nous avons montré que le souci, dans l'appel de la conscience, con-voque le *Dasein à* son pouvoir-être le plus propre. La compréhension de l'ad-vocation s'est manifestée - comprise originairement - comme résolution devançante, laquelle renferme en soi un pouvoir-être-tout authentique du *Dasein.* La structure du souci ne parle pas *contre* un être-tout possible, mais elle est la condition *de possibilité* d'un tel pouvoir-être existentiel. Au cours de l'analyse, il est apparu clairement que dans le phénomène du souci sont ancrés les phénomènes existentiaux de la mort, de la conscience et de la dette. *L'articulation de la totalité* du tout *structurel est devenue encore plus riche, et, du même coup, la question* existentiale *de* l'unité *de cette totalité encore plus urgente.*

Cette unité, comment devons-nous la concevoir ? Comment le *Dasein* peut-il exister unitairement selon les guises et les possibilités citées de son être ? De toute évidence, seulement pour autant qu'il est lui-même cet être en ses possibilités essentielles, seulement pour autant que *je* suis à chaque fois cet étant. C'est le « Moi » qui paraît tenir ensemble la totalité du tout structurel. Depuis toujours, le « Moi » et le « Soi » ont été conçus par l'ontologie de cet étant comme le fond portant (substance ou sujet). La présente analytique, quant à elle, s'est heurtée dès sa caractérisation préparatoire de la quotidienneté à la question du qui du *Dasein.* De prime abord et le plus souvent, est-il apparu, le *Dasein* n'est pas lui-même, mais il est perdu dans le On-même. Celui-ci est une modification existentielle du Soi-même authentique. Néanmoins, la question de la constitution ontologique de l'ipséité est demeurée sans réponse. Certes, le fil conducteur du problème a déjà été fondamentalement fixé[251][1] : si le Soi-même appartient aux déterminations essentielles du *Dasein*, et si cependant l'« essence » de celui-ci réside dans *l'existence,* alors égoité et ipséité doivent être conçues *existentialement.* Mais par ailleurs, il est apparu négativement que la caractérisation ontologique du On interdisait tout emploi de catégories de l'être-sous-la-main (substance). C'est devenu fondamentalement clair : le souci ne saurait être ontologiquement dérivé de la réalité ou reconstruit à l'aide des catégories de la réalité[252][2]. Le souci abrite déjà en soi le phénomène du Soi-même, si tant est que demeure la thèse selon laquelle l'expression de « souci de soi », formée sur le modèle de la sollicitude comme souci pour autrui, est une *tautologie*[253][3]. Mais du coup, le problème de la détermination ontologique de l'ipséité du *Dasein* s'aiguise en question de la « connexion » existentiale entre souci et ipséité.

L'éclaircissement de l'existentialité du Soi-même prendra son point de départ « naturel » dans l'auto-explicitation quotidienne du *Dasein,* qui s'ex-prime sur « soi-même » dans le *dire-Je.* Un ébruitement phonique n'est alors nullement nécessaire. Par « Je », cet étant se vise lui-même. La teneur de cette expression passe pour absolument simple. Ce qu'elle désigne, c'est à chaque fois moi, et rien d'autre. Muni de cette simplicité, le « Je » n'est pas non plus la détermination d'autres choses, il n'est pas *lui-même* prédicat, mais le « sujet » absolu. Ce qui est ex-primé et

interpellé dans le dire-Je est toujours rencontré comme se maintenant le même. Les caractères de la « simplicité », de la « substantialité », et de la « personnalité », que Kant, par exemple, met à la base de sa doctrine des . Paralogismes de la raison pure »[254][4] procèdent d'une expérience pré-phénoménologique authentique. La question reste seulement de savoir si ce qui est ainsi ontiquement expérimenté peut être ontologiquement interprété à l'aide des « catégories » citées.

Certes *Kant* montre, en se conformant rigoureusement à la réalité phénoménale donnée dans le dire-Je, que les thèses ontiques sur la substance psychique déduites des caractères cités sont illégitimes. Toutefois, cela ne revient qu'à récuser une fausse explication *ontique* du Moi. Par là, l'interprétation *ontologique* de l'ipséité n'est nullement gagnée, ni même assurée et positivement préparée. Quand bien même il s'efforce, plus rigoureusement que ses devanciers, de maintenir la teneur phénoménale du dire-Je, *Kant* glisse de nouveau dans *la même* ontologie inadéquate du substantiel dont pourtant il avait dénié, du point de vue théorique, les fondements ontiques au Moi. C'est ce qu'il nous faut montrer plus précisément, afin de fixer par là le sens ontologique de l'amorçage de l'analyse de l'ipséité dans le dire-Je. Bien sûr, nous n'aurons à citer, à titre d'illustration, l'analyse kantienne du « Je pense » qu'autant que le requiert la clarification de la problématique citées[255][1].

Le «  Moi » est une simple conscience, qui accompagne tous les concepts. En lui, «  rien de plus n'est représenté qu'un sujet transcendantal des pensées ». La «  conscience en soi *n'(est) pas tant une représentation (...) qu'une forme de celle-ci en général »*[256][2]*, Le «  Je pense » est « la forme de l'aperception qui s'attache à toute expérience et la précède »*[257][3].

A bon droit, Kant saisit la teneur phénoménale du «  Moi » dans l'expression «  Je pense », ou, lorsqu'est également prise en considération l'inclusion de la «  personne morale » dans I'«  intelligence », dans l'expression «  J'agis ». Le dire-Je doit, selon *Kant,* être saisi comme dire-Je-pense. *Kant* cherche à fixer la teneur phénoménale du Moi comme res cogitans. S'il nomme alors ce Moi un «  sujet logique », cela ne signifie point que le Moi en général serait un concept obtenu simplement par voie

logique. Le Moi est bien plutôt le sujet du comportement logique - du lier. Le «  Je pense » signifie : je lie. Tout lier est «  Je lie ». A la base de toute compréhension et de toute mise en relation se tient toujours déjà le Moi - □□□□□□□□□□□□□□. Par suite, le sujet est « conscience en soi » et non pas représentation, mais plutôt la « forme » de celle-ci. Ce qui veut dire que le Je-pense n'est pas un représenté, mais la structure formelle du représenter comme tel, par laquelle seulement devient possible quelque chose comme du représenté. Forme de la représentation ne désigne ni un cadre, ni un concept universel, mais ce qui, en tant qu'□□□□□, fait de tout représenté et de tout représenter ce qu'il est. Le Je, compris comme forme de la représentation, signifie la même chose que : le Je comme « sujet logique ».

Double est l'apport positif de l'analyse kantienne : d'une part, Kant aperçoit bien l'impossibilité de reconduire ontiquement le Moi à une substance; d'autre part, il maintient *le Je comme «  Je pense a. Néanmoins, il saisit à nouveau ce Je comme sujet, donc dans un* sens ontologiquement inadéquat. Car le concept ontologique de substance ne caractérise *point l'ipséité du Moi en tant que Soi-même, mais l'identité et la constance d'un étant toujours déjà sous-la-main.* Déterminer ontologiquement le Je comme sujet, cela veut dire le poser comme un toujours déjà sous-la-main. L'être du Je est compris comme réalité de la res *cogitons*[258][1].

Mais comment se fait-il que Kant ne parvienne pas à exploiter ontologiquement son point de départ phénoménal authentique dans le « Je pense », et qu'il doive retomber dans le « sujet », c'est-à-dire dans le substantiel ? Le Je n'est pas seulement « Je pense », mais « Je pense quelque chose ». Or Kant ne cesse-t-il pas de souligner constamment lui-même que le Je demeure rapporté à ses représentations et n'est rien sans elles ?

Mais ces représentations, pour lui, sont l'«  empirique » qui est « accompagné » par le Je, les phénomènes auxquels il s'« annexe ». Mais Kant ne montre nulle part quel est le *mode d'être de cette « annexion » et de cet e accompagnement ». Au fond, ils sont compris* comme un être-ensemble-sous-la-main constant du Moi et de ses représentations. Kant, sans doute, a su éviter de couper le Moi de la pensée, mais sans cependant

poser le « Je pense » lui-même en sa pleine réalité essentielle comme « Je pense quelque chose », et, surtout, sans reconnaître dans la « présupposition » ontologique du « Je pense quelque chose » la déterminité fondamentale du Soi-même. Car même la position initiale du « Je pense quelque chose » demeure ontologiquement sous-déterminée, parce que le « quelque chose » demeure indéterminé. Est-ce un étant intramondain qui est entendu par là ? Mais c'est alors le *monde* qui se trouve tacitement présupposé : or justement, ce phénomène co-détermine la constitution d'être du Je. si tant est qu'il doive être quelque chose comme un Je pense quelque chose ». Le dire-Je vise l'étant que je suis à chaque fois en tant que « Je-suis-dans-un-monde ». Mais Kant n'aperçut pas le phénomène du monde, et c'est pourquoi il fut parfaitement conséquent en tenant les « représentations » à distance de la teneur « apriorique » du « Je pense ». Seulement, le Je s'en trouva de nouveau réduit à un sujet *isolé,* accompagnant les représentations selon une guise tout à fait indéterminée ontologiquement[259]1.

*Dans le dire-Je, le* Dasein *s'exprime comme être-au-monde.* Est-ce à dire cependant que le dire-Je quotidien *se* vise *comme* étant-au-monde *?* Il faut ici distinguer : certes, le *Dasein,* disant-Je, vise l'étant qu'il est à chaque fois lui-même; seulement l'auto-explicitation quotidienne a tendance à se comprendre à partir du « monde » offert à la préoccupation. Dans sa visée ontique de soi, [le *Dasein*] se *méprend* au sujet du mode d'être de l'étant qu'il est lui-même. Et cela vaut éminemment de la constitution fondamentale du *Dasein,* de l'être-au-monde[260]2.

Par quoi ce dire-Je « fugace » est-il motivé ? Par l'échéance du *Dasein*, où il *fuit* devant lui-même dans le On. Le dire-Je « naturel » accomplit le On-même. Dans le « Je » s'exprime le Soi-même que, de prime abord et le plus souvent, je ne suis pas authentiquement. Pour l'identification à la diversité quotidienne et la chasse à l'étant offert à la préoccupation, le Soi-même du Je-me-préoccupe oublieux de soi se montre comme le simple constamment même, mais indéterminé et vide. On est bel et bien ce dont on se préoccupe. Que le dire-Je ontique « naturel » manque la teneur phénoménale du Dasein visé dans le Je, cela ne donne à l'interprétation ontologique *aucun droit d'accompagner ce*

*manquement* et d'imposer à la problématique du Soi-même un horizon « catégorial » inadéquat.

Du reste, l'interprétation ontologique du « Je » ne saurait obtenir la *solution* du problème en se bornant à refuser de suivre le dire-Je quotidien : bien plutôt doit-elle *pré-dessiner* tout d'abord *la direction* dans laquelle le questionnement doit se poursuivre. Le Je désigne l'étant que l'on est en « étant-au-monde ». Mais l'être-déjà-dans-un-monde en tant qu'être-auprès-de-l'à-portée-de-la-main intramondain signifie cooriginairement un en-avant-de-soi. « Je » désigne l'étant pour lequel il y va *de* l'être de l'étant qu'il est. Avec le « Je », c'est le souci qui s'exprime - de prime abord et le plus souvent dans le dire-Je « fugace » de la préoccupation. Si le On-même dit le plus bruyamment et le plus fréquemment Je-Je, c'est parce que fondamentalement il *n'est pas authentiquement* lui-même, et qu'il se dérobe au pouvoir-être authentique. Cependant, si la constitution ontologique du Soi-même ne se laisse reconduire ni à un Moi-substance, ni à un « sujet », et si c'est à l'inverse le dire-Je-Je quotidien-fugace qui doit être compris à partir du pouvoir-être authentique, de là ne suit pas encore la thèse selon laquelle le Soi-même serait le fondement constamment sous-la-main du souci. L'ipséité ne peut être déchiffrée existentialement que sur le pouvoir-être-Soi-même authentique, c'est-à-dire sur l'authenticité de l'être du *Dasein comme souci.* C'est de celle-ci que la *constance propre au Soi-même*, en tant que prétendue permanence du sujet, reçoit son éclaircissement. Mais en même temps le phénomène du pouvoir-être authentique ouvre le regard au maintien *du Soi-même* au sens de l'avoir-conquis-sa-tenue. Le *maintien du Soi-même* au double sens de la solidité et de la « constance » est la contre-possibilité authentique de l'absence de maintien de l'échéance ir-résolue. Le *maintien du Soi-même* [autonomie] ne signifie existentialement rien d'autre que la résolution devançante. La structure ontologique de celle-ci dévoile l'existentialité de l'ipséité du Soi-même.

Le *Dasein* est authentiquement lui-même dans l'isolement originaire de cette résolution ré-ticente qui s'intime à elle-même l'angoisse. En tant *qu'il fait-silence, l'être*-Soi-même authentique ne dit justement pas « Je-Je », mais il *« est »* dans la ré-ticence cet étant jeté comme lequel il peut

être authentiquement. Le Soi-même que dévoile la réticence de l'existence résolue est le sol phénoménal originaire pour la question de l'être du « Je ». Seule l'orientation phénoménale sur le sens d'être du pouvoir-être-Soi-même authentique met la méditation en mesure d'élucider quel droit ontologique peuvent revendiquer la substantialité, la simplicité et la personnalité en tant que caractères de l'ipséité. La question ontologique de l'être du Soi-même doit être arrachée à la pré-acquisition - constamment favorisée par le dire-Je prédominant - d'une chose-Soi en permanence sous-la-main.

*Bien loin que le souci ait besoin d'être fondé dans un Soi-même, c'est l'existentialité comme constituant du souci qui livre la constitution ontologique du maintien du Soi-même du Dasein, à laquelle, conformément à la pleine teneur structurelle du souci, appartient l'être-échu factice dans l'absence de maintien du Soi-même.* La structure du souci pleinement conçue inclut le phénomène de l'ipséité. La clarification de ce phénomène s'accomplira sous la forme d'une interprétation du sens de ce souci qui nous a servi à déterminer la totalité d'être du *Dasein.*

### *§ 65. La temporalité comme sens ontologique du souci.*

La caractérisation de la « connexion » entre souci et ipséité n'avait pas seulement pour but la clarification du problème particulier de l'égoité, mais devait servir d'ultime préparation à la saisie phénoménale de la totalité du tout structurel du *Dasein.* Il est besoin de la *discipline* immuable du questionnement existential si nous voulons empêcher que le mode d'être du *Dasein* ne se pervertisse finalement, pour le regard ontologique, en un mode, fût-il tout à fait indifférent, de l'être-sous-la-main. Le *Dasein* devient « essentiel » dans l'existence authentique, laquelle se constitue comme résolution devançante. Ce mode de l'authenticité du souci contient le maintien de Soi-même et la totalité originaires du *Dasein.* C'est en un regard non dispersé, existentialement compréhensif sur elle que doit s'accomplir la libération du sens ontologique de l'être du *Dasein*.

Qu'est-ce qui est ontologiquement cherché sous le nom de sens du souci ? Que signifie sens ? La recherche a déjà rencontré ce phénomène dans le cadre de l'analyse du comprendre et de l'explicitation[261][1]. D'après cette analyse, le sens est ce où se tient la compréhensibilité de quelque chose, sans que cette chose vienne elle-même expressément et thématiquement au regard. Le sens signifie le vers-où du projet primaire à partir duquel quelque chose peut être conçu comme ce qu'il est en sa possibilité. Le projeter ouvre des possibilités, autrement dit quelque chose qui rend possible.

Libérer le vers-où d'un projet signifie ouvrir ce qui rend possible le projeté. Cette libération exige méthodiquement d'accompagner le projet qui est sous-jacent - le plus souvent implicitement - à une explicitation de telle manière que ce qui est projeté dans le projet devienne ouvert et saisissable en son vers-quoi. Dégager le sens du souci, cela signifiera donc : accompagner le projet qui est à la base de, et qui guide

l'interprétation existentiale originaire du *Dasein*, de telle manière que le vers-quoi de son projeté devienne visible. Le projeté est l'être du *Dasein*, à savoir en tant qu'ouvert en ce qui le constitue comme pouvoir-être-tout authentique. Le vers-quoi de ce projeté, de l'être ouvert ainsi constitué, est ce qui possibilise cette constitution même de l'être comme souci. Avec la question du sens du souci, il est donc demandé ceci : *qu'est-ce qui possibilise* la totalité du *tout structurel articulé du souci* en l'unité *de son* articulation *déployée ?*

Le sens, entendu rigoureusement, signifie le vers-quoi du projet primaire de la compréhension de l'être. L'être-au-monde ouvert pour lui-même comprend, cooriginairement à l'être de l'étant qu'il est lui-même, l'être de l'étant découvert à l'intérieur du monde, même si c'est encore de manière non thématique et sans différenciation de ses modes primaires, qui sont l'existence et la réalité. Toute expérience ontique de l'étant, le calcul circon-spect de l'à-portée-de-la-main aussi bien que le connaître positivement scientifique du sous-la-main, se fondent dans des projets à chaque fois plus ou moins transparents de l'être de l'étant considéré. Mais ces projets abritent en eux un vers-quoi, dont le comprendre de l'être se nourrit pour ainsi dire.

Lorsque nous disons : l'étant « a du sens », cela signifie : il est devenu accessible *dans son être,* lequel n'a « à proprement parler » de sens que projeté vers son vers-quoi. Si l'étant « a » du sens, c'est seulement parce que, d'emblée ouvert en tant qu'être, il devient compréhensible dans le projet de l'être, c'est-à-dire à partir du vers-quoi de celui-ci. C'est le projet primaire du comprendre de l'être qui « donne » le sens. La question du sens de l'être d'un étant fait du vers-quoi du comprendre d'être sous-jacent à tout *être* de l'étant son thème propre.

Le *Dasein* est ouvert pour lui-même authentiquement ou inauthentiquement quant à son existence. Existant, il se comprend, mais de telle manière que ce comprendre ne représente pas une pure saisie, mais constitue l'être existentiel du pouvoir-être factice. L'être ouvert est celui d'un étant pour lequel il y va de cet être. Le sens de cet être, c'est-à-dire du souci, sens qui possibilise le souci en sa constitution, constitue originairement l'être du pouvoir-être. Le sens d'être: du *Dasein* n'est pas

un autre et un « en dehors » de lui-même flottant en l'air, il est le *Dasein* même se comprenant. Qu'est-ce qui possibilise l'être du *Dasein* et, avec lui, son existence factice ?

Le projeté du projet existential originaire de l'existence s'est dévoilé comme résolution devançante. Qu'est-ce qui rend possible cet être-tout authentique du *Dasein* quant à l'unité de son tout structurel articulé ? Si on la saisit de manière formellement existentiale, et sans désigner maintenant constamment sa teneur structurelle pleine, la résolution devançante est *l'être pour* le pouvoir-Être insigne le plus propre. Or cela n'est possible qu'autant que le *Dasein peut en général* advenir à soi en sa possibilité la plus propre, et que, en ce se-laisser-advenir-à-soi, il soutient la possibilité comme possibilité - c'est-à-dire existe. Or le se-laisser-advenir-à-soi dans la possibilité qui soutient celle-ci est le phénomène originaire de *l'avenir.* Si à l'être du *Dasein* appartient *l'être* authentique ou inauthentique *pour la* mort, celui-ci n'est possible que comme avenant au sens qu'on vient d'indiquer, et qui reste à *déterminer de plus près. L'«  avenir », ici, ne désigne pas un « maintenant qui n'est pas encore* devenu « effectif » et qui ne le *sera* qu'un jour, mais la venue en laquelle le *Dasein* advient à soi en son pouvoir-être le plus propre. Le devancement rend le *Dasein* authentiquement avenant, de telle manière cependant que le devancement n'est lui-même possible que pour autant que le *Dasein en* tant *qu'étant* advient en général toujours déjà à soi, c'est-à-dire est en général avenant en son être.

La résolution devançante comprend le *Dasein* en son être-en-dette essentiel. Ce comprendre signifie : assumer l'être-en-dette en existant, *être* en tant que fondement jeté de la nullité. Mais l'assomption de l'être-jeté signifie : *être* authentiquement le *Dasein tel qu'il* était à *chaque fois déjà.* L'assomption de l'Être-jeté, cependant, n'est possible que dans la mesure où le *Dasein* avenant peut *être* son « comme il était déjà à chaque fois » le plus propre, c'est-à-dire son « été ». C'est seulement pour autant que le *Dasein* est en général comme je-suis-été qu'il peut advenir de manière avenante à soi-même, en re-venant. Authentiquement avenant, le *Dasein* est authentiquement *été.* Le devancement vers la possibilité extrême et la plus propre est le te-venir compréhensif vers l'« été » le plus

propre. Le *Dasein* ne peut *être été* authentiquement qu'autant qu'il est avenant. L'Être-été, d'une certaine manière, jaillit de l'avenir.

La résolution devançante ouvre toute situation du Là de telle manière que l'existence, en agissant, se préoccupe circon-spectivement de l'à-portée-de-la-main facticement rencontré dans le monde ambiant. L'être résolu auprès de l'à-portée-de-la-main de la situation, c'est-à-dire le laisser-faire-encontre agissant de ce qui est *présent* dans le monde ambiant n'est possible que dans un *présentifier* de cet étant. C'est seulement en tant que *présent* au sens du présentifier que la résolution peut être ce qu'elle est : le laisser-faireencontre non-dissimulé de ce dont elle s'empare en agissant.

Re-venant à soi de manière a-venante, la résolution se transporte dans la situation en présentifiant. L'Être-été jaillit de l'avenir, de telle manière que l'avenir « été » (mieux encore : « étant-été ») dé-laisse de soi le présent. Or ce phénomène unitaire en tant qu'avenir étant-été-présentifiant, nous l'appelons la *temporalité.* C'est seulement dans la mesure où le *Dasein* est déterminé comme temporalité qu'il se rend possible à lui-même le pouvoir-être-tout authentique - plus haut caractérisé - de la résolution devançante. *La temporalité se dévoile comme le* sens du souci *authentique.*

La teneur phénoménale, puisée dans la constitution d'être de la résolution devançante, de ce sens remplit la signification du terme de temporalité. L'usage terminologique de cette expression doit tout d'abord tenir éloignées toutes les significations de l'« avenir », du « passé » et du « présent » suggérées par le concept vulgaire du temps, et autant vaut des concepts d'un temps « subjectif » et « objectif », ou « immanent » et « transcendant ». Dans la mesure où le *Dasein* se comprend lui-même de prime abord et le plus souvent inauthentiquement, il est permis de présumer que le « temps » de la compréhension vulgaire du temps représente un phénomène certes véritable, mais second. Ce phénomène, en effet, provient de la temporalité inauthentique, qui a elle-même son origine propre. Les concepts d'« avenir », de « passé » et de « présent » ont tout d'abord pris naissance dans le comprendre inauthentique du temps. La délimitation terminologique des phénomènes originaires et

authentiques correspondants se trouve aux prises avec cette même difficulté qui demeure attachée à toute terminologie ontologique. Les « violences » dans ce domaine, ne sont pas de l'arbitraire, mais représentent une nécessité fondée dans la chose même. Néanmoins, pour pouvoir mettre totalement en lumière l'origine de la temporalité inauthentique à partir de la temporalité originaire et authentique, il est préalablement besoin d'une élaboration concrète du phénomène originaire, qui n'a jusqu'ici été que grossièrement caractérisé.

Si la résolution constitue la modalité du souci authentique, et si elle n'est elle-même cependant possible que par la temporalité, alors il faut que le phénomène qui a été conquis du point de vue de la résolution ne représente lui-même qu'une modalité de la temporalité, laquelle en général possibilise le souci comme tel. La totalité d'être du *Dasein* comme souci signifie : être-déjà-en-avant-de-soi-dans (un monde) comme être-auprès-de (l'étant rencontré à l'intérieur du monde). En fixant pour la première fois cette structure articulée, nous soulignions qu'une telle articulation contraignait la question ontologique à pousser encore plus loin, jusqu'à la libération de l'unité de la totalité de la multiplicité structurelle[262][1]. L'unité *originaire de la structure* du souci *réside* dans *la temporalité.*

Le en-avant-de-soi se fonde dans l'avenir. L'être-déjà-dans annonce en lui-même l'être-été. L'être-auprès... est rendu possible dans le présentifier. Néanmoins il nous est ici interdit, d'après ce qui vient d'être dit, de saisir le « avant » du « en-avant » et le « déjà » à partir de la compréhension vulgaire du temps. Le « en-avant » ne désigne pas un « devait » au sens du « maintenant-pas-encore... mais plus tard »; tout aussi peu le « déjà » signifie-t-il un « plus-maintenant... mais plus tôt ». Si les expressions «  en-avant » et « déjà » avaient *cette* signification temporelle - que du reste elles peuvent aussi avoir -, parler de temporalité du souci reviendrait à dire qu'il est quelque chose qui est tout à la fois « plus tôt » et « plus tard », « pas encore » et « plus ». Le souci serait alors conçu comme un étant qui survient et se déroule « dans le temps ». *L'être* d'un étant avant le caractère du *Dasein* deviendrait un sous-la-main. Or si c'est là chose impossible, il faut que la signification temporelle des expressions citées soit autre. Le « avant » du « en-avant » indique l'avenir tel qu'il

rend en général pour la première fois possible que le *Dasein* soit de telle manière qu'il y aille pour lui *de* son pouvoir-être. Le se-projeter, fondé dans l'avenir, vers le « en-vue-de soi-même » est un caractère d'essence de *l'existentialité. Le* sens *primaire de celle-ci est l'avenir.*

De même, le « déjà » désigne le sens d'être temporel existential de l'étant qui, pour autant qu'il *est,* est à chaque fois déjà jeté. C'est seulement parce que le souci se fonde dans l'être-été que le *Dasein* peut exister comme l'étant jeté qu'il est.. Aussi longtemps que » le *Dasein* existe facticement, il n'est jamais passé, mais il est bel et bien toujours déjà *été* au sens du « je suis-été ». Et il ne *peut être été* qu'aussi longtemps qu'il est. Nous qualifions au contraire de passé un étant qui n'est plus sous-la-main. Par suite, le *Dasein,* tandis qu'il existe, ne peut jamais se constater comme un fait sous-la-main qui naît et passe « avec le temps » est qui est déjà partiellement passé. Le *Dasein* ne « se trouve » jamais que comme fait jeté. Dans l'affection, le *Dasein* est assailli par lui-même comme l'étant que, étant encore, il était déjà, c'est-à-dire qui *est* constamment été. Le sens existential primaire de la facticité réside dans l'être-été. Par les expressions « en-avant » et « déjà », notre formulation de la structure du souci indique le sens temporel de l'existentialité et de la facticité.

En revanche, une telle indication fait défaut pour le troisième moment constitutif du souci : l'être échéant auprès... Mais cela ne signifie nullement que l'échéance ne se fonde pas elle aussi dans la temporalité, mais veut seulement suggérer que le *présentifier* en lequel se fonde *primairement l'échéance* sur l'à-portée-de-la-main et le sous-la-main de la préoccupation demeure *inclus* - suivant la modalité de la temporalité originaire - dans l'avenir et l'être-été. Résolu, le *Dasein* s'est justement ramené de l'échéance, pour être d'autant plus authentiquement « là » dans le «  coup *d'oeil* » [« instant »] sur la situation ouverte.

La temporalité rend donc possible l'unité de l'existence, de la facticité et de l'échéance, et elle constitue ainsi originairement la totalité de la structure du souci. Les moments du souci ne sont nullement mis bout à bout, tout aussi peu que la temporalité elle-même se compose, « au fil du temps », de l'avenir, de l'être-été et du présent. La temporalité n'« est »

absolument pas un *étant.* Elle n’est pas, mais se *temporalise.* Pourquoi cependant nous ne pouvons nous dispenser de dire : « La temporalité "est" - le sens du souci », « la temporalité "est"-déterminée de telle ou telle façon », cela ne peut être rendu intelligible qu’à partir de l’idée de l’être et du « est » en général une fois clarifiée. La temporalité temporalise, à savoir des guises possibles d’elle-même. Celles-ci possibilisent la multiplicité des modes d’être du *Dasein,* et avant tout la possibilité fondamentale de l’existence authentique et inauthentique.

L’avenir, l’être-été, le présent manifestent les caractères phénoménaux du « à-soi », du « en retour vers » et du « laisser-faire-encontre *de ».* Les phénomènes du à.... du vers... et du auprès... révèlent la temporalité comme l’□□□□□□□□□□□□□ sans réserves. *La temporalité* est le *« hors-de-soi » originaire en et pour* soi-même. Nous appelons par conséquent les phénomènes caractérisés de l’avenir, de l’être-été, du présent les *ekstases* de la temporalité. Celle-ci n’est pas tout d’abord un étant, qui ensuite sort de soi, mais son essence est la temporalisation dans l’unité des *ekstases.* Le propre du « temps » accessible à la compréhension vulgaire, au contraire, consiste justement (et entre autres) en ce que le caractère ekstatique de la temporalité originaire y est nivelé comme dans une suite pure, sans commencement ni fin, de maintenant. Mais ce nivellement, selon son sens existential, se fonde à son tour en une temporalisation possible déterminée, conformément à laquelle la temporalité en tant qu’inauthentique temporalise le « temps » cité. Par conséquent, si le « temps » accessible à l’entendement du *Dasein* est démontré comme non originaire, et comme provenant au contraire de la temporalité authentique, rien n’est plus légitime, suivant la formule *a potion fit denominatio,* que de nommer la *temporalité* actuellement libérée *temps originaire.*

Dans notre énumération des ekstases, nous avons toujours nommé l’avenir en première place. Ce fait veut indiquer que l’avenir, au sein de l’unité ekstatique de la temporalité originaire et authentique, possède une primauté, et cela quand bien même la temporalité ne résulte point d’une accumulation et d’une séquence des ekstases, mais se temporalise à chaque fois dans la cooriginarité de celles-ci. Cependant, au sein de celle-

ci, les modes de la temporalisation sont différents, et cette différence consiste en ceci que la temporalisation peut se déterminer primairement à partir des diverses ekstases. La temporalité originaire et authentique se temporalise à partir de l'avenir authentique, et cela de telle manière que, étant-été de manière avenante, elle éveille pour la première fois le présent. *Le phénomène primaire de la temporalité originaire et authentique est l'avenir.* La primauté de l'avenir se modifiera elle-même conformément à la temporalisation modifiée de la temporalité inauthentique, et pourtant, même dans le « temps » dérivé, elle continuera de se manifester.

Le souci est être pour la mort. Nous avons déterminé la résolution devançante comme l'être authentique pour la possibilité - plus haut caractérisée - de la pure et simple impossibilité du *Dasein.* Dans un tel être pour la mort, le *Dasein* existe authentiquement [et] totalement comme l'étant que, « jeté dans la mort », il peut être. Il n'a pas une fin où il cesse simplement, mais il existe *de* manière finie. L'avenir authentique, qui temporalise primairement *la* temporalité qui constitue le sens de la résolution devançante, se dévoile ainsi lui-même comme fini. Et pourtant, dira-t-on, est-ce que « le temps », malgré le ne-plus-être-Là de moi-même, « ne continue pas » ? Est-ce qu'une infinité de choses ne peut pas se trouver encore « dans l'avenir », advenir depuis l'avenir ? »

A ces questions, il faut répondre par l'affirmative. Et pourtant, elles ne contiennent aucune objection contre la finitude de la temporalité originaire - pour la bonne raison qu'elles ne parlent absolument plus de celle-ci. La question n'est point de savoir ce qui peut encore se produire « dans la suite du temps » et quelle sorte de laisser-advenir-à-soi-même peut encore faire encontre « depuis ce temps », mais de savoir comment l'advenir-à-soi est lui-même originairement déterminé en tant *que tel.* Sa finitude ne signifie pas primairement une cessation, mais elle est un caractère de la temporalisation elle-même. L'avenir originaire et authentique est le à-soi - à soi qui existe comme la possibilité indépassable de la nullité. Le caractère ekstatique de l'avenir originaire réside précisément en ce qu'il clôt le pouvoir-être, autrement dit est lui-même clos, et, comme tel, rend possible le comprendre existentiel dé-clos [résolu] de la nullité. L'advenir-à-soi originaire et authentique est le sens

de l’exister dans la nullité le plus propre. Énonçant la thèse de la finitude originaire de la temporalité, on ne conteste nullement que « le temps continue », mais l’on cherche uniquement à maintenir ce caractère phénoménal de la temporalité originaire, qui se manifeste dans le projeté du projet existential originaire du *Dasein* lui-même.

La tentation de perdre de vue la finitude de l’avenir - donc de la temporalité - originaire et authentique, ou de la tenir « *a priori* » pour impossible, résulte de la constante pression de la compréhension vulgaire du temps. Mais que celle-ci connaisse - et à bon droit - un temps sans fin, et même ne connaisse que lui, ne prouve pas encore qu’elle comprenne pour autant encore ce temps et son « infinité ». Qu’est-ce que cela veut dire, en effet : le temps »continue » - « continue de passer » ? Que signifient le « dans le temps » en général, et, en particulier, le « dans l’avenir » et le « à partir de l’avenir » ? En quel sens « le temps » est-il sans fin ? Autant de questions qui méritent éclaircissement, si tant est que les objections vulgaires contre la finitude du temps originaire ne veuillent pas rester privées de sol. Or cet éclaircissement, il n’est possible de le mettre en œuvre qu’à condition qu’ait été conquis un questionnement adéquat au sujet des concepts de finité (ou de finitude) et d’in-finité. Mais ce questionnement ne peut provenir que du regard compréhensif sur le phénomène originaire du temps. Le problème ne peut pas être : comment le temps *« dérivé »* infini « où » le sous-la-main naît et périt devient-il temps *originaire* fini, mais seulement : comment la temporalité inauthentique provient-elle de la temporalité authentique finie, et comment celle-là temporalise-t-elle, *comme* inauthentique, un temps *in-fini* à partir du temps fini ? C’est seulement parce que le temps originaire est *fini* que le temps « dérivé » peut se temporaliser comme *in-fini*. Dans l’ordre de la saisie compréhensive, la finitude du temps ne peut devenir totalement visible que si le « temps sans fin » est dégagé, afin de lui être opposé.

Nous résumerons l’analyse antérieure de la temporalité originaire dans les thèses suivantes : le temps est originairement comme temporalisation de la temporalité en tant que laquelle il possibilise la constitution de la structure du souci. La temporalité est essentiellement

ekstatique. La temporalité se temporalise originairement à partir de l'avenir. Le temps originaire est fini.

Pour autant, l'interprétation du souci comme temporalité ne peut rester confinée sur la base étroite qui a été conquise jusqu'ici, même si elle a accompli ses premiers pas en tenant le regard fixé sur l'être-tout originaire authentique du *Dasein*. La thèse qui dit que le sens du *Dasein* est la temporalité doit se confirmer au contact de la réalité concrète de la constitution fondamentale de cet étant.

### *§ 66. La temporalité du Dasein et la liche qu'elle impose d'une répétition plus originaire de l'analyse existentiale.*

La phénomène libéré de la temporalité n'exige pas seulement d'être confirmé de manière plus large en sa puissance constitutive, mais encore c'est ainsi seulement qu'il peut venir sous le regard quant aux possibilités fondamentales de la temporalisation. Cette mise *en évidence de la possibilité de la constitution d'être du Dasein sur la base de la temporalité,* nous l'appellerons brièvement - quoique aussi provisoirement - l'interprétation « temporelle ».

Notre prochaine tâche est, par-delà l'analyse temporelle du pouvoir-être authentique du *Dasein* et une caractérisation générale de la temporalité du souci, de rendre visible *l'inauthenticité* du *Dasein* en sa temporalité spécifique. La temporalité s'est tout d'abord manifestée dans la résolution devançante. Elle est le mode authentique de l'ouverture, qui le plus souvent se tient dans l'inauthenticité de l'auto-explicitation échéante du On. La caractérisation de la temporalité de l'ouverture en général conduit à la compréhension temporelle de l'être au-monde préoccupé prochain, et, du même coup, de l'indifférence médiocre du *Dasein,* où l'analytique existentiale avait d'abord pris son point de départ[263]1. Le mode d'être moyen du *Dasein*, où il se tient de prime abord et le plus souvent, nous l'avions nommé la quotidienneté. Or, grâce à la répétition de l'analyse antérieure, il faut que se dévoile le sens *temporel de la quotidienneté* pour que la problématique incluse dans la temporalité vienne au jour et que l'apparente « évidence » des analyses préparatoires achève de se dissiper. La temporalité, sans doute, doit se confirmer dans toutes les *structures essentielles de la constitution fondamentale du Dasein. Toutefois, cette* confirmation ne conduit pas pour autant à une re-traversée schématique extérieure des analyses antérieures dans l'ordre où elles ont été accomplies. Le cours de l'analyse temporelle, qui est autrement orienté, doit préciser la cohérence des considérations

antérieures et en éliminer le reste de contingence ou d'apparent arbitraire. Par ailleurs, indépendamment de ces nécessités méthodiques, apparaîtront au sein du phénomène lui-même des motifs supplémentaires d'imposer une articulation nouvelle à notre analyse répétitive.

La structure ontologique de l'étant que je suis à chaque fois moi-même trouve son centre dans l'autonomie de l'existence. Comme le Soi-même ne peut être conçu ni comme substance, ni comme sujet, mais se fonde dans l'existence, l'analyse du Soi-même inauthentique, du On, est restée entièrement remise à l'interprétation préparatoire du *Dasein*[264][2]. Or maintenant que l'ipséité a été *expressément* reprise dans la structure du souci, donc de la temporalité, l'interprétation temporelle du maintien ou de l'absence de maintien du Soi-même obtient un poids propre. Elle requiert une exposition thématique séparée. Toutefois, elle n'apporte pas seulement la bonne garantie contre les paralogismes et les questions ontologiquement inadéquates concernant l'être du Moi en général, mais en mime temps, conformément à sa fonction centrale, elle procure un aperçu plus originaire dans la *structure de temporalisation* de la temporalité. Celle-ci se dévoile comme *l'historialité* du *Dasein.* La proposition : le *Dasein* est historial, se confirme comme énoncé ontologico-existential fondamental. Elle est sans commune mesure avec la constatation simplement ontique du fait que le *Dasein* survient dans une « histoire du monde ». Néanmoins, l'historialité du *Dasein* est le fondement d'un comprendre historique possible, lequel *à son* tour implique la possibilité d'une configuration proprement assumée de l'histoire comme science.

L'interprétation temporelle de la quotidienneté et de l'historialité fixe suffisamment le regard sur le temps originaire pour mettre celui-ci même à découvert comme la condition de possibilité et de nécessité de l'expérience quotidienne du temps. Le *Dasein,* en tant qu'étant pour lequel il y va de son être, *s'emploie,* expressément ou non. primairement *pour lui-même.* De prime abord et le plus souvent, le souci est préoccupation circon-specte. *S'employant en-vue-de lui-même, le Dasein se « consomme ». Se consommant, le Dasein* use de lui-même, c'est-à-dire de son temps. Usant du temps, il compte avec lui. La préoccupation circon-spectivement calculante découvre de prime abord le temps et conduit à la formation d'un comput du temps. Le compte avec le temps est constitutif de l'être-

au-monde. La découverte préoccupée de la circon-spection laisse, en comptant avec son temps, l'à-portée-de-la-main et le sous-la-main découvert faire encontre dans le temps. L'étant intramondain devient ainsi accessible comme « étant dans le temps ». La déterminité temporelle de l'étant intramondain, nous l'appelons *l'intratemporalité. Le* « temps » d'abord trouvé ontiquement en elle devient la base de la formation du concept vulgaire et traditionnel du temps. Cependant, le temps comme intratemporalité provient d'un mode essentiel de temporalisation de la temporalité originaire. Cette origine indique que le temps « où » le sous-la-main naît et passe est un phénomène temporel véritable et non pas l'extériorisation d'un « temps qualitatif » en espace, ainsi que veut nous le faire croire l'interprétation totalement indéterminée et insuffisante ontologiquement du temps par *Bergson.*

L'élaboration de la temporalité du *Dasein* comme quotidienneté, historialité et intratemporalité ouvre seule un aperçu sans concessions sur les *enchevêtrements* d'une ontologie originaire du *Dasein.* En tant qu'être-au-monde, le *Dasein* existe facticement avec et auprès de l'étant rencontré à l'intérieur du monde. Par suite, l'être du *Dasein* n'obtient sa transparence ontologique totale que dans l'horizon de l'être - pourvu que celui-ci soit clarifié - de l'étant qui n'est pas à sa mesure, y compris de celui qui, sans être ni à-portée-de-la-main ni sous-la-main, «  subsiste » simplement. Seulement, l'interprétation des modifications de l'être de tout ce dont nous disons que c'est a besoin d'une idée préalablement assez éclairée de l'être en général. Tant que celle-ci n'est pas conquise, l'analyse temporelle *répétitive* du *Dasein* demeure elle aussi imparfaite et entachée d'obscurités - pour ne point parler en détail de ses difficultés intrinsèques. L'analyse temporalo-existentiale du *Dasein,* enfin, requiert de son côté une répétition renouvelée dans le cadre de la discussion fondamentale du concept d'être.

# CHAPITRE IV

# TEMPORALITÉ ET QUOTIDIENNETÉ

### *§ 67. La réalité fondamentale de la constitution existentiale du Dasein et la pré-esquisse de son interprétation temporelle.*

L'analyse préparatoire[265][1] a rendu accessible une multiplicité de phénomènes, qui, à quelque degré qu'il se concentre sur la totalité structurelle fondative du souci, ne doit pas échapper au regard phénoménologique. En tant *qu'elle est articulée,* la totalité originaire de la constitution du *Dasein* exclut si peu une telle multiplicité qu'au contraire elle l'exige. L'originarité de la constitution d'être ne coïncide pas avec la simplicité et l'unicité d'un élément constitutif dernier. L'origine ontologique de l'être du *Dasein* n'est pas « moindre » que ce qui en jaillit, mais, d'emblée, elle l'excède en puissance, et tout « jaillir », dans le champ ontologique, est dé-génération. La percée ontologique jusqu'à l'« origine » ne s'achemine donc pas vers des « évidences » ontiques pour le sens commun ; à elle, au contraire, s'ouvre le caractère problématique de tout ce qui est « évident ».

Pour ramener sous le regard phénoménologique les phénomènes conquis dans l'analyse préparatoire, un renvoi aux stades parcourus par celle-ci sera ici suffisant. La délimitation du souci a résulté de l'analyse de l'ouverture qui constitue l'être du « Là ». La clarification de ce phénomène signifiait l'interprétation provisoire de la constitution fondamentale du *Dasein*, l'être-au-monde. C'est par la caractérisation de celui-ci que la recherche s'était engagée, afin d'assurer dès le départ, à l'encontre des pré-déterminations ontologiques inadéquates, quoique le plus souvent implicites, du *Dasein,* un horizon phénomal suffisant. De prime abord, l'être-au-monde *a été* caractérisé par rapport au phénomène du monde, ce qui n'empêche que l'explication est partie de la caractérisation ontico-ontologique de l'étant à-portée-de-la-main et sous-la-main « *dans* » le monde ambiant pour s'acheminer jusqu'au dégagement de l'intramondanéité, afin de rendre visible en celle-ci le phénomène de la mondanéité en général. Cependant, la structure de la

mondanéité - la significativité - s'est révélée solidaire de ce vers-quoi le comprendre appartenant essentiellement à l'ouverture se projette - du pouvoir-être du *Dasein*, *en-vue-de-quoi* il existe.

L'interprétation temporelle du *Dasein* quotidien doit prendre pour point de départ les structures où se constitue l'ouverture, à savoir : le comprendre, l'affection, l'échéance et le parler. Les modes de temporalisation de la temporalité à libérer par rapport à ces phénomènes livrent le sol sur lequel déterminer la temporalité de l'être-au-monde. Ce qui ramène de façon nouvelle au phénomène du monde et permet une délimitation de la problématique spécifiquement temporelle de la mondanéité. Cette problématique doit nécessairement se confirmer grâce à la caractérisation de l'être-au-monde quotidien prochain, à savoir la préoccupation échéante-circon-specte. La temporalité de celle-ci rend possible la modification de la circon-spection en accueil a-visant, ainsi qu'en la connaissance théorique qui s'y fonde. La temporalité de l'être-au-monde qui se dégage sous cette figure se manifeste en même temps comme le fondement de la spatialité spécifique du *Dasein.* La constitution temporelle de l'é-loignement et de l'orientation doit être mise en évidence. Le tout de ces analyses dévoile une possibilité de temporalisation de la temporalité où se fonde ontologiquement l'inauthenticité du *Dasein*, et conduit à la question de savoir comment doit être compris le caractère temporel de la quotidienneté, le sens temporel de ce « de prime abord et le plus souvent » dont il a été fait jusqu'ici un constant usage. La fixation de ce problème met en évidence que et dans quelle mesure la clarification jusqu'ici atteinte du phénomène est insuffisante.

Le présent chapitre s'articulera donc comme suit : la temporalité de l'ouverture en général (§ 68): la temporalité de l'être-au-monde et le problème de la transcendance (§ 69); temporalité de la spatialité propre au *Dasein* (§ 70); le sens temporel de la quotidienneté dit *Dasein* (§ 71).

### *§ 68. La temporalité de l'ouverture en général.*

La résolution que nous avons caractérisée quant à son sens temporel représente une ouverture authentique du *Dasein.* Celle-ci constitue un étant de manière telle que, en existant, il peut être lui-même son « Là ». Cependant, le souci n'a été caractérisé en son sens temporel que dans ses traits fondamentaux. Mettre en lumière sa constitution temporelle concrète, cela signifie interpréter temporellement le détail de ses moments structurels, c'est-à-dire le comprendre, l'affection, l'échéance et le parler. Tout comprendre à sa tonalité. Toute affection est compréhensive. Le comprendre affecté a le caractère de l'échéance. Le comprendre intoné de manière échéante s'articule quant à sa compréhensivité dans le parler. La constitution temporelle des phénomènes cités reconduit à chaque fois à cette unique temporalité qui permet de garantir l'unité structurelle possible du comprendre, de l'affection, de l'échéance et du parler.

## a) La temporalité du comprendre[266][1].

Sous le nom de comprendre. nous désignons un existential fondamental; il ne s'agit ni d'un *mode* déterminé *de connaître.* distingué par exemple de l'expliquer et du concevoir, ni en général d'un connaître au sens de la saisie thématique. Au contraire, le comprendre constitue l'être du Là de telle manière que c'est sur sa base qu'un *Dasein* peut configurer en existant les diverses possibilités que constituent la vue, la circon-spection, l'a-viser-sansplus. Tout expliquer, en tant que découverte compréhensive de l'in-compréhensible, se fonde dans le comprendre primaire du *Dasein.*

Saisi de manière originairement existentiale, le comprendre signifie : *être-projetant pour un pouvoir-être en-vue-de quoi le Dasein existe à chaque fois.* Le comprendre ouvre le pouvoir-être propre de telle manière que le *Dasein,* en comprenant, sait à chaque fois en quelque façon ce qu'il en est de lui-même, « où il en est ». Cependant ce « savoir » ne consiste pas à avoir découvert un fait, mais à se tenir dans une possibilité existentielle. Quant au non-savoir correspondant, il ne consiste pas dans le défaut du comprendre, mais doit être considéré comme un mode déficient de l'être-projeté du pouvoir-être. L'existence peut être digne de question. Pour que son « être-en-question » soit possible il est besoin d'une ouverture. A la base du se-comprendre projetant dans une possibilité existentielle se *tient l'avenir en tant qu'advenir-à-soi à partir de la possibilité comme laquelle le Dasein* existe à chaque fois. L'avenir rend ontologiquement possible un étant qui est de telle manière qu'il existe, en comprenant, dans son pouvoir-être. Le projeter, qui est en son fond a-venant, ne saisit pas primairement la possibilité projetée de manière thématique dans une visée, mais il se jette en elle comme possibilité. En comprenant, le *Dasein* est à chaque fois comme il peut être. Or c'est la résolution qui s'est révélée comme l'exister originaire et authentique.

Bien sûr, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* demeure ir-résolu, autrement dit refermé en son pouvoir-être le plus propre. vers lequel il ne se porte à chaque fois que dans l'isolement. Ce qui implique ceci : la temporalité ne se temporalise pas constamment à partir de l'avenir authentique. Néanmoins cette in-constance ne signifie point que la temporalité manquerait parfois d'avenir. mais seulement que la temporalisation de celui-ci est muable.

Pour caractériser terminologiquement l'avenir authentique, nous maintenons l'expres*sion devancement. Elle indique que le Dasein, existant authentiquement, se laisse ad-venir a* soi en tant que pouvoir-être le plus propre, autrement dit que l'avenir doit lui-même le premier se gagner, et cela non pas à partir d'un présent, mais à partir de l'avenir inauthentique. Le terme formellement indifférent pour l'avenir nous avait servi à désigner le premier moment structurel du souci, c'étant le *en-avant-de-soi.* Le *Dasein,* facticement, est constamment en-avant-de-soi, mais il est in-constamment devançant quant à la possibilité existentielle.

Comment dissocier maintenant de l'avenir authentique l'avenir inauthentique ? Tout comme celui-là ne peut se dévoiler que dans la résolution, ce mode ekstatique ne peut se dévoiler que dans un retour ontologique depuis le comprendre inauthentique, quotidiennement préoccupé, jusqu'à son sens temporalo-existential. En tant que souci, le *Dasein* est essentiellement en-avant-de-soi. De prime abord et le plus souvent, l'être-au-monde préoccupé se comprend à partir de *ce* dont il se préoccupe. Le *comprendre* inauthentique se projette vers ce qui, dans les affaires de l'activité quotidienne, est pourvoyable, faisable, urgent, indispensable. Mais ce dont on se préoccupe n'est comme il est qu'en-vue du pouvoir-être soucieux. Celui-ci laisse le *Dasein,* dans son être préoccupé auprès de ce dont il se préoccupe, ad-venir à soi. Le *Dasein* n'ad-vient pas primairement à soi dans son pouvoir-être le plus propre. absolu, mais, se préoccupant, il est *attentif*[267]* *à soi d partir de ce qu'offre ou refuse ce dont il se préoccupe.* C'est à partir de celui-ci que le *Dasein* ad-vient à soi. L'avenir inauthentique a le caractère du *s'attendre*[268]**. C'est dans ce mode ekstatique de l'avenir que le se-comprendre préoccupé du On-même à partir de ce que l'on fait a le «

fondement » de sa possibilité. Et c'est *seulement parce que* le *Dasein* factice *est* ainsi *attentif* à son pouvoir-être à partir de ce dont il se préoccupe, qu'il peut *l'attendre* et attendre ceci ou cela. *Le s'attendre doit déjà à chaque fois avoir ouvert l'horizon et l'orbe à partir duquel quelque chose peut être attendu. L'attendre est un mode dérivé, fondé dans le s'attendre, de l'avenir, qui se temporalise authentiquement comme devancement.* C'est pourquoi il y a dans le devancement un être pour la mort plus originaire que dans l'attente préoccupée de celle-ci.

Le comprendre, en tant qu'exister dans le pouvoir-être projeté d'une façon ou d'une autre, est *primairement* a-venant. Mais il ne se temporaliserait pas s'il n'était temporel, c'est-à-dire déterminé cooriginairement par l'être-été et le présent. La manière dont la dernière ekstase citée co-constitue le comprendre inauthentique a déjà été grossièrement dégagée. La préoccupation quotidienne se comprend à partir du pouvoir-être qui vient au devant d'elle à partir du succès ou de l'insuccès possible concernant ce dont elle se préoccupe à chaque fois. A l'avenir inauthentique, au s'attendre, correspond un être propre *auprès de* ce dont on se préoccupe. Le mode ekstatique de cet être présent à... se dévoile si nous lui comparons la même extase considérée selon le mode de la temporalité authentique. Au devancement de la résolution appartient un présent conformément auquel une décision ouvre la situation. Dans la résolution, le présent n'est pas seulement ramené de la dispersion dans ce dont on se préoccupe de prime abord, mais encore ii est tenu dans l'avenir et *l'être-été. Le présent tenu dans la temporalité authentique, donc authentique, nous le nommons l'instant. Ce terme doit être pris au sens actif, en tant qu'ekstase. Il désigne* l'échappée résolue, mais tenue dans la résolution, du *Dasein* vers ce qui lui fait encontre dans sa situation en fait de possibilités ou de circonstances de préoccupation. Il est *fondamentale-rient impossible* d'éclaircir le phénomène de "instant à partir du maintenant. Le maintenant est un phénomène temporel qui appartient au temps comme intratemporalité : le maintenant « où » quelque chose naît, passe ou est sous-la-main. « Dans l'instant », rien ne peut survenir, mais, en tant qu'être présent à... authentique, il laisse *pour la première fois faire encontre* ce qui peut Être « en un temps » en tant qu'à-portée-de-lamain au sous-la-main[269]1.

A la différence de l'instant comme présent authentique, nous appelons le présent *inauthentique le présentifier. Formellement compris, tout présent est présentifiant, mais non* pas « instantané ». Lorsque nous utilisons absolument l'expression « présentifier », c'est toujours le présentifier inauthentique, sans instant et ir-résolu qui est visé par là. C'est seulement à partir de l'interprétation temporelle de l'échéance sur le « monde » de la préoccupation que le présentifier se dégagera plus clairement, puisque c'est en lui qu'elle trouve son sens existential. Mais pour autant que le comprendre inauthentique projette le pouvoir-être à partir de ce dont on peut se préoccuper, cela revient à dire qu'il se temporalise à partir du présentifier. L'instant, tout au contraire, se temporalise inversement à partir de l'avenir authentique.

Le comprendre inauthentique se temporalise comme ce s'attendre présentifiant à l'unité ekstatique duquel doit nécessairement appartenir un *être-été* correspondant. L'ad-venir à soi authentique de la résolution devançante est en même temps un te-venir au Soi-même le plus propre, jeté dans son isolement. C'est cette ekstase qui rend possible que le *Dasein*, en se résolvant, assume l'étant qu'il est déjà. Dans le devancement, le *Dasein* se ramène et se reconduit *devant* le pouvoir-être le plus propre. Nous appelons l'Être-été authentique la répétition. Mais le se-projeter inauthentique vers les possibilités puisées dans l'objet de préoccupation tandis que celui-ci est présentifié n'est possible qu'autant que le *Dasein* s'est *oublié* en son pouvoir-être jeté le plus propre. Un tel oubli n'est pas rien, ni seulement le défaut du souvenir, mais un mode ekstatique propre, « positif » de l'être-été. L'ekstase (échappée) de l'oubli a le caractère d'un désengagement fermé à soi-même *devant* l'« été » le plus propre, de telle sorte que ce désengagement devant... referme extatiquement le devant-quoi et, avec lui, soi-même. *L'oubli* comme être-été inauthentique se rapporte ainsi à *l'être* jeté et propre; il est le sens temporel du mode d'être conformément auquel je *suis été* de prime abord et le plus souvent. Et c'est seulement sur la base de cet oubli que le présentifier qui se préoccupe et s'attend peut *conserver - à* savoir conserver l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, mais fait encontre dans le monde ambiant. A ce conserver correspond une non-conservation, qui représente un « oubli » au sens dérivé.

De même que l'attente n'est possible que sur la base d'un s'attendre, de même le *souvenir* n'est possible que sur la base d'un oublier, et *non pas l'inverse ;* car c'est sur le mode de l'oubli que l'être-été «  ouvre » primairement l'horizon où, en s'y engageant, le *Dasein* perdu dans l'« extériorité » de ce dont il se préoccupe peut se ressouvenir. Le *s'attendre oublieux-présentifiant* est une unité ekstatique propre, conformément à laquelle le comprendre inauthentique se temporalise quant à sa temporalité. L'unité de ces ekstases referme le pouvoir-être authentique et elle est ainsi la condition existentiale de possibilité de l'ir-résolution. Bien que le comprendre inauthentique, préoccupé se détermine à partir du présentifier de ce dont il se préoccupe, la temporalisation du comprendre ne s'en accomplit pas moins primairement dans l'avenir.

## b) La temporalité de l'affection[270] [1].

Le comprendre ne flotte jamais en l'air, mais est toujours affecté. Le Là est à chaque fois cooriginairement ouvert (ou refermé) par de la tonalité. L'être-intoné transporte le *Dasein devant* son être-jeté, et cela de telle manière que celui-ci n'est pas connu comme tel, mais ouvert bien plus originairement sous la forme du « où l'on en est *». L'être-jeté* veut dire existentialement : se trouver ainsi ou ainsi. Par suite, l'affection se fonde dans l'être-jeté. La tonalité représente la guise en laquelle je suis à chaque fois primairement l'étant jeté. Comment la constitution temporelle de l'être-intoné peut-elle se manifester ? Comment, à partir de l'unité ekstatique de la temporalité, la connexion existentiale entre affection et comprendre peut-elle se laisser apercevoir ?

La tonalité ouvre selon la guise d'une conversion et d'un détournement du *Dasein* propre. *Transporter devant* le *« que* » de l'être-jeté propre - en le dévoilant authentiquement ou en le recouvrant inauthentiquement -, cela n'est possible existentialement que si l'être du *Dasein,* de par son sens propre, *est* constamment été. Ce n'est pas le transport devant l'étant jeté que l'on est en tant que On-même qui crée l'être-été, mais l'ekstase de celui-ci qui rend possible de se trouver selon la guise du se-trouver. Le comprendre se fonde primairement dans l'avenir, *l'affection,* au contraire, se temporalise *primairement* dans l'être-été. La tonalité se temporalise, autrement dit son ekstase spécifique appartient à un avenir et à un présent, mais de telle manière que c'est l'être-été qui modifie les ekstases cooriginaires.

Nous l'avions souligné : les tonalités sont certes ontiquement bien connues, mais eues ne sont pas pour autant connues dans leur fonction existentiale originaire. Elles passent pour des vécus fugitifs qui « colorent » le tout des « états psychiques ». Mais ce qui, aux yeux d'une observation, présente le caractère de l'apparaître et du disparaître passager

appartient en réalité à la constance originaire de l'existence. Certes, dira-t-on, mais-qu'est-ce que des tonalités peuvent avoir à faire avec le « temps » ? Que ces « vécus » surgissent et s'en aillent, qu'ils se déroulent « dans le temps », c'est là une constatation triviale, assurément, et même ontico-psychologique. La tâche est pourtant de mettre en lumière la structure ontologique de l'être-intoné dans sa constitution temporalo-existentiale, ce qui, de prime abord, ne peut revenir qu'à rendre pour une fois en général visible la temporalité de la tonalité. La thèse : « l'affection se fonde primairement dans l'être-été » signifie : le caractère existential fondamental de la tonalité est un *re-porter vers...* Celui-ci ne produit pas tout d'abord l'être-été, mais c'est l'affection qui, à chaque fois, manifeste à l'analyse existentiale un mode de l'être-été. Par suite, l'interprétation temporelle de l'affection ne peut avoir pour intention de déduire les tonalités de la temporalité et de les dissoudre en purs phénomènes de temporalisation. Ce qui s'impose tout simplement, c'est de mettre en évidence que les tonalités, envisagées en ce qu'elles « signifient » - et comment elles le « signifient » - existentiellement, ne sont *pas* possibles sinon *sur la* base *de la temporalité.* Notre interprétation temporelle se limitera ici aux phénomènes, déjà analysés de manière préparatoire, de la peur et de l'angoisse.

Commençons l'analyse par la mise en lumière de la temporalité de la *peur*[271][1]. Elle a été caractérisée comme une affection inauthentique. Or dans quelle mesure le sens existential qui la rend possible est-il l'être-été ? Quelle modalité de cette ekstase caractérise-t-elle la temporalité spécifique de la peur ? Celle-ci est un prendre-peur *devant* un redoutable qui, importun pour le pouvoir-être factice du *Dasein,* fait approche - selon la guise qu'on a décrite - dans l'orbe de l'à-portée-de-la-main dont il se préoccupe et du sous-la-main. Le prendre-peur ouvre, selon la guise de la circon-spection quotidienne, une menace. Un sujet purement intuitionnant serait incapable de découvrir quelque chose de tel. Mais cet ouvrir propre au prendre-peur devant... n'est-il pas un laisser-ad-venir-à-soi ? N'a-t-on pas pu déterminer à bon droit la peur comme l'attente d'un mal à venir *(malum* futurum) ? Le sens temporel primaire de la peur n'est-il pas l'avenir - et rien moins que l'être-été ? Incontestablement, le prendre-peur ne se « rapporte » pas seulement à « de l'avenir » si l'on prend ce mot au

sens de ce qui ne fait qu’advenir « dans le temps », mais ce se-rapporter lui-même est a-venant dans un sens temporel originaire. Manifestement, un *s’attendre* appartient *conjointement* à la constitution temporalo-existentiale de la peur. Mais cela signifie d’abord tout au plus que la temporalité de la peur est une temporalité inauthentique. Le prendre-peur devant... n’est-il que l’attente d’une menace qui vient ? Mais l’attente d’une menace qui vient n’a pas besoin d’être déjà de la peur, et elle l’est si peu que le caractère tonal spécifique de la peur lui fait précisément défaut. Car ce caractère consiste en ce que le s’attendre de la peur laisse le menaçant *re-venir vers* le pouvoir-être facticement préoccupé. Or je ne puis m’attendre au menaçant comme *revenant vers* l’étant que je suis, autrement dit *le Dasein* ne peut être menacé que si le vers-quoi de ce retour vers... est déjà en général ekstatiquement ouvert. Que le s’attendre apeuré prenne-peur pour « soi », autrement dit que le prendre-peur de... soit toujours un prendre-peur *pour...,* cela implique le caractère de tonalité et *d’affect* de la peur. Son sens temporalo-existential est constitué par un s’oublier : le désengagement égaré devant le pouvoir-étre factice propre en lequel l’être-au-monde menacé se préoccupe de l’à-portée-de-la-main. *Aristote* détermine à juste titre la peur comme □□□□□̣□□̣□□̣□□□□□□□, comme un être-oppressé ou un égarement[272][1]. L’être-oppressé ramène de force le *Dasein* à son être-jeté, mais de telle manière que celuici soit précisément refermé. L’égarement se fonde dans un oubli. Le désengagement oublieux devant un pouvoir-être factice, résolu s’en tient au possibilités de salut et d’esquive qui, préalablement, ont déjà été découvertes par la circon-spection. La préoccupation qui prend-peur, parce qu’elle s’oublie et ainsi *ne s’empare* d’aucune possibilité *déterminée,* saute du prochain au prochain. Toutes les possibilités « possibles », donc aussi impossibles, s’offrent. Celui qui prend-peur ne se tient à aucune d’elles, le « monde ambiant » ne disparaît pas, mais il fait encontre de telle sorte que l’on ne s’y reconnaît plus. Au s’oublier de la peur appartient ce *présentifier égaré* du plus proche quelconque. Il est bien connu, par exemple, que les habitants d’une maison en flammes « sauvent » souvent les choses les plus indifférentes, ce qui est immédiatement à-portée-de-leur-main. La présentification oublieuse de soi d’un fouillis de possibilités flottantes rend possible l’égarement qui constitue le caractère de tonalité de la peur. L’oubli de l’égarement

modifie aussi le s’attendre, et le caractérise comme ce s’attendre oppressé ou égaré qui se distingue d’une attente pure.

L’unité ekstatique spécifique qui possibilise existentialement le prendre-peur-(pour-soi) se temporalise primairement à partir de l’oubli que nous avons caractérisé, et qui, en tant que mode de l’être-été, modifie le présent et l’avenir corrélatifs en leur temporalisation. La temporalité de la peur est un oubli attentif-présentifiant. De prime abord, l’explicitation entendue de la peur, conformément à son orientation sur ce qui fait encontre à l’intérieur du monde, cherche à identifier le devant-quoi de la peur à un « mal futur ». et, conformément à celui-ci, à déterminer la relation à lui comme attente. Quant à ce qui appartient de surcroît au phénomène, on y voit un simple « sentiment de plaisir et de peine ».

Mais comment la temporalité de l’angoisse se rapporte-t-elle à celle de la peur ? Nous avons appelé l’angoisse une affection fondamentale[273]2. Elle transporte le *Dasein* devant son être-jeté le plus propre et dévoile l’étrang(èr)eté de l’être-au-monde quotidiennement familiarisé. Cela dit, l’angoisse est formellement déterminée, tout comme la peur, par un *devant-quoi* du s’angoisser et par un *pour-quoi.* Néanmoins, l’analyse a montré que ces deux phénomènes coïncident dans l’angoisse. Ce qui ne doit pas signifier que les caractères structurels du devant-quoi et du pour-quoi seraient confondus, comme si l’angoisse ne s’angoissait ni devant..., ni pour... Que le devant-quoi et le pour-quoi coïncident, cela veut dire que l’étant qui les remplit est le même, à savoir le *Dasein.* En particulier, le devant-quoi de l’angoisse ne fait pas encontre comme un sujet déterminé de préoccupation, la menace ne vient pas de l’étant à-portée-de-la-main et sous-la-main, mais bien plutôt justement de ce que tout étant à-portée-de- et sous-la-main ne nous « dit » absolument plus rien. Avec l’étant du monde ambiant, il ne retourne plus de rien. Le monde où j’existe a sombré dans la non-significativité, et le monde ainsi ouvert ne peut libérer de l’étant que sous la figure de la non-tournure. Le rien du monde, devant lequel l’angoisse s’angoisse, ne signifie pas que soit expérimentée dans l’angoisse (par exemple) une absence du sous-la-main intramondain. Celui-ci, au contraire, doit justement faire encontre pour qu’il ne puisse *même pas* retourner de... avec lui et qu’il puisse se montrer dans un *vide* impitoyable. Or cela implique que le s’attendre préoccupé ne trouve rien à

partir de quoi il pourrait se comprendre, qu'il mord sur le rien du monde; toutefois, le comprendre, butant sur le monde, est transporté par l'angoisse vers l'être-au-monde comme tel, ce devant-quoi de l'angoisse étant cependant en même temps son pour-quoi. Le s'angoisser devant... n'a ni le caractère d'une attente ni en général celui d'un s'attendre à... Le devant-quoi de l'angoisse est bel et bien déjà « là », étant le *Dasein* lui-même. Mais alors, l'angoisse n'est-elle pas constituée par un avenir ? Assurément, mais non pas par l'avenir inauthentique du s'attendre à...

L'in-signifiante du monde ouverte dans l'angoisse dévoile la nullité de l'étant de la préoccupation, c'est-à-dire l'impossibilité de se projeter vers un pouvoir-être de l'existence qui serait primairement fondé en lui. Mais le dévoilement de cette impossibilité laisse en même temps luire la possibilité d'un pouvoir-être authentique. Or quel sens temporel ce dévoilement a-t-il ? L'angoisse s'angoisse pour le *Dasein* nu, en tant que jeté dans l'étrang(èr)eté. Elle reporte au pur « *que* » de l'être-jeté isolé le plus propre. Ce re-port ne présente pas le caractère d'un oubli qui esquive, mais pas non plus celui d'un souvenir. D'autre part, l'angoisse inclut tout aussi peu déjà une assomption répétitrice de l'existence dans la décision. En revanche, l'angoisse re-porte à l'être-jeté comme être-jeté *répétable possible.* Et de ce fait, elle dévoile conjointement la possibilité d'un pouvoir-être authentique qui, dans la répétition, doit revenir en tant qu'ad-venant vers le Là jeté. *Transporter devant la répétabilité, telle est la modalité ekstatique spécifique de l'être-été qui* constitue *l'affection de l'angoisse.*

L'oubli constitutif de la peur égare, et il laisse le *Dasein* aller et venir entre des possibilités « mondaines » non saisies. A l'opposé de ce présentifier sans retenue, le présent de l'angoisse est tenu dans le se-re-porter vers l'être-jeté le plus propre. L'angoisse, selon son sens existential, ne peut pas se perdre dans un étant offert à la préoccupation. Que quelque chose de tel se produise dans une affection semblable à elle, et alors c'est la peur, que l'entendement quotidien confond avec l'angoisse. Mais quoique le présent de l'angoisse soit *tenu,* il n'a pourtant pas encore le caractère de l'instant qui se temporalise dans la décision. L'angoisse transporte seulement dans la tonalité d'une décision *possible.* Son présent

tient en suspens cet instant comme lequel elle-même - et elle seulement - est possible.

De la temporalité spécifique de l'angoisse, qui se fonde donc originairement dans l'être-été de telle sorte que son avenir et son présent ne se temporalisent qu'à partir de lui, se dégage la possibilité de la puissance caractéristique de la tonalité de l'angoisse. En elle, le *Dasein* est complètement repris en son étrang(èr)eté nue, et pris par celle-ci. Néanmoins, cette captation ne *re-prend* pas seulement le *Dasein* aux possibilités « *mondaines* », mais elle lui *donne* en même temps la possibilité d'un pouvoir-être authentique.

Cependant, l'une et l'autre tonalités, la peur et l'angoisse, ne « surviennent » jamais isolément dans un « courant de vécus », mais elles in-tonent, et ainsi déterminent, à chaque fois un comprendre - ou se déterminent à partir de lui. La peur a son occasion dans l'étant offert dans le monde ambiant à la préoccupation. L'angoisse, au contraire, jaillit du *Dasein* même. La peur assaille à partir de l'intramondain. L'angoisse s'élève à partir de l'être-au-monde comme être pour la mort jeté. Comprise temporellement, cette « montée » de l'angoisse signifie ceci : l'avenir et le présent de l'angoisse se temporalisent à partir d'un être-été originaire au sens du re-porter vers la répétabilité. Mais à proprement parier, l'angoisse ne peut monter que dans un *Dasein* résolu. Celui qui est résolu ne connaît aucune peur, mais il comprend justement la possibilité de l'angoisse comme de *cette* tonalité qui ne l'inhibe ni ne l'égare. Elle libère *de* possibilités « nulles » et laisse devenir libre *pour* des possibilités authentiques.

Bien que des deux modes de l'affection, peur et angoisse, se fondent primairement dans un *être-été,* leur origine respective, considérée par rapport à leur temporalisation à chaque fois propre au sein de la totalité du souci, est différente. L'angoisse naît de l'avenir de la résolution, la peur naît du présent perdu, dont la peur prend timidement peur pour y succomber d'autant plus décidément.

Mais cette thèse de la temporalité des tonalités, demandera-t-on, ne vaut-elle pas peut-être seulement des phénomènes que nous avons choisi

d'analyser ? Comment, dans l'a-tonie blafarde qui règne dans la « grisaille quotidienne », pourrait-on découvrir un sens temporel ? Et qu'en est-il de la temporalité de tonalités et d'affects comme l'espoir, la joie, l'enthousiasme, la sérénité radieuse ? Que non seulement la peur et l'angoisse, mais encore d'autres tonalités se fondent existentialement dans un être-été, c'est ce qui apparaît si l'on évoque simplement des phénomènes comme le dégoût, la tristesse, la mélancolie, le désespoir. Leur interprétation, du reste, doit être située sur la base élargie d'une analytique existentiale élaborée du *Dasein*. Cependant, même un phénomène comme l'espoir, qui semble être entièrement fondé dans l'avenir, doit être analysé de manière analogue à la peur. On a pu caractériser l'espoir, à la différence de la peur, qui se rapporte à un malum *futurum,* comme l'attente d'un *bonum* futurum. Cependant. ce qui est décisif pour la structure du phénomène, ce n'est pas tant le caractère « avenant » de ce *d quoi* l'espoir se rapporte que bien plutôt le sens existential de *l'espérer* lui-même. Ici aussi, son caractère de tonalité réside en ce qu'il est *espérer-pour-soi.* Celui qui espère *s'emporte* pour ainsi dire lui-même dans l'espoir, il se confronte à ce qu'il espère. Or cela suppose qu'il se soit gagné. Que l'espoir, par opposition à l'anxiété oppressante, *soulage,* cela indique simplement que cette affection demeure élIe aussi rapportée à la charge sur le mode de *l'être-été.* Une tonalité exaltée, ou mieux exaltante, n'est possible ontologiquement qu'en un rapport temporalo-ekstatique du *Dasein* au fondement jeté de lui-même.

L'a-tonie blafarde de l'indifférence, enfin, qui n'est attachée à rien, ne se presse vers rien et s'en remet à ce que chaque jour apporte, non sans alors emporter cependant d'une certaine manière toutes choses, illustre de la manière *la plus frappante* la puissance de *l'oubli* dans les tonalités quotidiennes de la préoccupation prochaine. Le « se laisser vivre » qui « laisse » également tout « être » comme il est, se fonde dans une remise oublieuse de soi à l'être-jeté. Il a le sens ekstatique d'un être-été inauthentique. L'indifférence, qui est tout à fait compatible avec un débordement d'activité, doit être nettement séparée de l'équanimité. Car cette tonalité provient de la résolution, qui est *instantanée* envers les situations possibles du pouvoir-être-tout ouvert dans le devancement vers la mort.

Seul peut être affecté un étant qui, selon son sens d'être, se-trouve, autrement dit qui, existant, a (est) déjà à chaque fois été et existe selon un mode constant de l'être-été. L'affection présuppose ontologiquement le présentifier, et cela de telle manière qu'en lui le *Dasein* peut être re-porté vers soi en tant qu'ayant-été. Comment l'excitation et l'impression des sens, chez un être sans plus vivant, doivent être ontologiquement délimitées, comment et où en général l'être des animaux, par exemple, est constitué par un « temps », ce sont là des problèmes qui demeurent.

## c) La temporalité de l'échéance[274] [1].

L'analyse temporelle du comprendre et de l'affection n'a pas simplement rencontré une ekstase *primaire* pour le phénomène à chaque fois considéré, mais toujours et en même temps la temporalité totale. Or de même que c'est l'avenir qui possibilise primairement le comprendre, et l'être-été la tonalité, de même le troisième moment constitutif du souci, *l'échéance* a son sens existential dans le *présent.* Notre analyse préparatoire de l'échéance avait commencé par une interprétation du bavardage, de la curiosité et de l'équivoque[275] 2 : l'analyse temporelle de l'échéance se doit de suivre le même chemin. Néanmoins, nous restreindrons notre recherche à une considération de la curiosité, parce que c'est en elle que la temporalité spécifique de l'échéance se laisse le plus aisément discerner. L'analyse du bavardage et de l'équivoque, au contraire, présuppose que l'on ait au préalable clarifié la constitution temporelle du parler et de l'expliciter.

La *curiosité* est une tendance d'être privilégiée du *Dasein,* conformément à laquelle il se préoccupe d'un pouvoir-voir[276] 3 . Voir » n'est pas ici restreint, pas plus que le concept de vue, au percevoir par les « yeux du corps ». L'accueillir, pris au sens large, laisse l'à-portée-de-lamain et le sous-la-main faire encontre en lui-même « en chair et en os » du point de vue de son a-spect. Ce laisser-faire-encontre se fonde dans un présent. Celui-ci donne en général l'horizon ekstatique à l'intérieur duquel de l'étant peut être *présent* en chair et en os. Si la curiosité, cependant, présentifie le sous-la-main, ce n'est pas pour le *comprendre* en séjournant auprès de lui, mais c'est en cherchant à voir *seulement* pour voir et pour avoir vu. Sous la figure de cette présentification prise à ses propres rets, la curiosité se tient dans une unité ekstatique avec un avenir et un être-été correspondants. L'avidité de nouveauté est sans doute une percée vers un non-encore-vu, mais de telle manière que le présentifier cherche à se soustraire au s'attendre à... Si la curiosité est avenante, c'est de façon

absolument inauthentique, et, si elle est telle. ce n'est pas non plus en s'attendant à une *possibilité,* mais en ne désirant déjà plus celle-ci, en son avidité, que comme quelque chose d'effectif. La curiosité est constituée par un présentifier sans retenue, qui, purement présentifiant, cherche ainsi constamment à se dérober au s'attendre à... où il est tout de même « tenu » sans retenue. Le présent « ré-suite » du s'attendre à... correspondant au sens accentué d'un échapper à... Mais ce présentifier « ré-sultant » de la curiosité est si peu adonné à la « chose » qu'à peine une vue obtenue sur elle, il s'en détourne au profit de l'autre chose la plus proche. Ce présentifier qui « résulte » ainsi constamment du s'attendre à... une possibilité déterminée saisie rend ontologiquement possible le *non-séjour* qui caractérise la curiosité. Le présentifier ne « ré-suite » pas du s'attendre à... en ce sens qu'il s'en détacherait pour ainsi dire ontiquement et le laisserait à lui-même. Le « ré-sulter » est une modification ekstatique du s'attendre à.... mais de telle manière que celui-ci sautille *derrière* le présentifier. Le s'attendre à... se sacrifie pour ainsi dire lui-même, et il ne laisse plus non plus des possibilités inauthentiques de préoccupation advenir vers soi à partir de l'étant dont il se préoccupe, à moins qu'il ne s'agisse de possibilités offertes à un présentifier sans retenue. La modification ekstatique du s'attendre à... par le présentifier ré-sultant en un présentifier sautillant est la condition temporalo-existentiale de possibilité de la *distraction*.

Sous l'effet du s'attendre à... sautillant, le présentifier est de plus en plus remis à lui-même. Il présentifie pour le présent. Se prenant ainsi dans ses propres rets, l'instabilité distraite devient agitation. Ce mode du présent est le contre-phénomène extrême de l'instant. En *celle-là,* le *Dasein* est partout et nulle part; celui-ci transporte l'existence dans la situation et ouvre le . Là » authentique.

Plus le présent est inauthentique, c'est-à-dire plus le présentifier vient vers lui- même », et plus il fuit, en le refermant, devant un pouvoir-être déterminé - mais moins l'avenir peut alors revenir vers l'étant jeté. Dans le « ré-sulter » du présent, il y a en même temps un oubli croissant. Que la curiosité se tienne toujours déjà auprès de ce qui est prochain et ait oublié

l'avant, ce n'est pas là un résultat qui se dégagerait seulement de la curiosité, mais bien la condition ontologique de celle-ci même.

Les caractères de l'échéance qui ont été mis au jour : tentation. rassurement, extranéation et auto-captation, signifient, quant à leur sens temporel, que le présentifier « ré-sultant », conformément à sa tendance ekstatique, cherche à se temporaliser à partir de lui-même. Le *Dasein* se prend à ses rets - cette détermination a un sens ekstatique. L'échappée de l'existence au sein du présentifier ne signifie assurément pas que le *Dasein* se délie de son Moi et de son Soi-même. Même dans le présentifier le plus extrême, il demeure temporel, c'est-à-dire s'attendant, oubliant. Même en présentifiant, le *Dasein* se comprend encore, quand bien même il est extranéé de son pouvoir-être le plus propre, qui se fonde primairement dans l'avenir et l'être-été authentiques. Mais dans la mesure où le présentifier offre du toujours « nouveau », il ne laisse pas le *Dasein* revenir vers soi, et le rassure constamment de nouveau. Mais ce rassurement renforce derechef la tendance au ré-sulter. Ce qui « produit » la curiosité, ce n'est point l'immensité sans fin de ce qui n'est pas encore vu, mais bien le mode échéant de temporalisation du présent ré-sultant. Même lorsqu'on a tout vu, la curiosité *invente* justement encore du nouveau.

Le mode de temporalisation du « ré-sulter » du présent se fonde dans l'essence de la temporalité, qui est finie. Jeté dans l'être pour la mort, le *Dasein* fuit de prime abord et le plus souvent devant cet être-jeté dévoilé de manière plus ou moins expresse. Le présent ré-suite de son avenir et de son être-été authentiques, pour ne faire advenir le *Dasein* à l'existence authentique qu'au prix d'un détour par soi. L'origine du « ré-sulter » du présent, c'est-à-dire de l'échéance dans la perte, est la temporalité originaire, authentique elle-même, qui rend possible l'être jeté pour la mort.

L'être-jeté, *devant* lequel le *Dasein* peut certes être transporté authentiquement pour se comprendre authentiquement en lui, lui demeure néanmoins refermé quant à son « d'où » et son » comment » ontiques. Mais ce refermement n'est nullement une simple ignorance subsistant factuellement, mais elle constitue la facticité du *Dasein*. Elle détermine

conjointement le caractère *ekstatique* de la remise de l'existence au fondement nul d'elle-même.

De prime abord, le jet de l'être-jeté dans le monde n'est pas ressaisi par *le Dasein;* la mobilité » qui lui est propre ne vient pas à la «  stabilité » du simple fait que le *Dasein* «  est » désormais « là ». Le *Dasein* est lui-même entraîné dans l'être-jeté, autrement dit, en tant que jeté dans le monde, il se perd dans le « monde » conformément à son assignation factice à ce dont il a à se préoccuper. Le présent, qui constitue le sens existential de l'être-entraîné, ne conquiert jamais par lui-même un autre horizon ekstatique, à moins qu'il ne soit ramené de sa perte par la décision, afin d'ouvrir, en tant qu'instant tenu, chaque situation, et, conjointement, la « situation limite » originaire de l'être pour la mort.

## d) La temporalité du parler[277] *1*.

L'ouverture pleine - constituée par le comprendre, l'affection et l'échéance - du Là reçoit du parler son articulation. Aussi, le parler ne se temporalise pas primairement à partir d'une ekstase déterminée. Néanmoins, comme le parler s'ex-prime le plus souvent facticement dans la parole et parle de prime abord selon la guise de l'advocation préoccupée-discutante du « monde ambiant », le *présentifier n'en* possède pas moins ici une fonction constitutive *privilégiée.*

Les temps (« grammaticaux »), tout comme les autres phénomènes temporels de la parole, « modes d'action » et « degrés temporels » ne proviennent pas du fait que le parler *s'ex-prime « aussi » sur des processus " temporels », c'est-à-dire rencontrés " dans le* temps ». Pas davantage n'ont-il pour fondement le fait que le parler effectif se déroule « dans un temps psychique ». Le parler est *en lui-même* temporel, pour autant que tout parler sur..., de..., et à... se fonde dans l'unité ekstatique de la temporalité. Les *modes d'action* sont enracinés dans la temporalité originaire de la préoccupation, que celle-ci se rapporte ou non à de l'intratemporel. A l'aide du concept vulgaire et traditionnel du temps, auquel la linguistique est bien forcée d'avoir recours, il n'est mémo pas *possible de poser* le problème de la structure temporalo-existentiale des modes d'action[278]2. Mais comme le parler est à chaque fois discussion d'un étant, même si ce n'est pas de manière primaire et prépondérante au sens de l'énoncer théorique, l'analyse de la constitution temporelle du parler et l'explication des caractères temporels des configurations linguistiques ne peut être entreprise que si le problème de la connexion fondamentale entre être et vérité est déployé à partir de la problématique de la temporalité. C'est alors qu'il devient également possible de *délimiter le sens ontologique du " est » qu'une théorie extérieure de la proposition et du* jugement a défiguré en « copule ». C'est seulement à partir de la temporalité du parler, c'est-à-dire du *Dasein* en général que la » formation

» de la « signification » petit être éclaircie et la possibilité d'une formation de concept rendue ontologiquement intelligible.

Le comprendre se fonde primairement dans l'avenir (devancement nu s'attendre à...). L'affection se fonde primairement dans l'être-été (répétition ou oubli). L'échéance est avant tout temporellement enracinée dans le présent (présentification ou instant). Néanmoins, le comprendre est à chaque fois présent « étant-été »; néanmoins, l'affection se temporalise comme avenir " présentifiant »; néanmoins le présent « ré-sulte » de, ou est tenu par un avenir étant-été. Bref, *la temporalité* se *temporalise dans chaque* ekstase *de manière totale, c'est-à-dire que c'est dans l'unité ekstatique de la temporalisation* à *chaque fois pleine de la temporalité que se fonde la totalité du tout structurel de l'existence, de la facticité et de l'échéance, autrement dit* l'unité *de la structure du souci.*

La temporalisation ne signifie pas une « succession » des ekstases. L'avenir n'est *pas postérieur* à l'être-été, et celui-ci n'est pas *antérieur* au présent. La temporalité se temporalise comme avenir-étant-été-présentifiant.

L'ouverture du Là et les possibilités existentielles fondamentales du *Dasein*, authenticité et inauthenticité, sont fondées dans la temporalité. Mais l'ouverture concerne toujours cooriginairement *l'être-au-monde* plein, l'être-à aussi bien que le monde. Par suite, à partir d'une orientation sur la constitution temporelle de l'ouverture, il doit être égaiement possible de mettre en lumière la condition ontologique de possibilité permettant à l'étant qui existe comme être-au-monde de pouvoir être.

### *§ 69. La temporalité de l'être-au-monde et le problème de la transcendance du monde.*

L'unité ekstatique de la temporalité, c'est-à-dire l'unité de l'« être-hors-de-soi » dans les échappées de l'avenir, de l'être-été et du présent, est la condition de possibilité requise pour qu'un étant qui existe comme son « Là » puisse être. L'étant qui porte le titre de *Da-sein*, est « éclairci »[279][1]. La lumière qui constitue cet être-éclairci du *Dasein* n'est point la force et la source ontiquement sous-la-main d'une clarté irradiante qui surviendrait de temps à autre en cet étant. Ce qui éclaircit essentiellement cet étant, c'est-à-dire qui le rend « ouvert » à lui-même aussi bien que « lucide », a été déterminé, avant même toute interprétation « temporelle », comme souci. C'est en celui-ci que se fonde la pleine ouverture du Là. Cet être-éclairci rend pour la première fois possible toute illumination et tout éclairement, tout accueil, tout « voir » et tout avoir de quelque chose. Nous ne pouvons comprendre la lumière de cet être-éclairci que si, au lieu de nous mettre en quête d'une force innée, sous-la-main, nous interrogeons la constitution d'être totale du *Dasein*, le souci, quant au fondement unitaire de sa possibilité existentiale. La temporalité ekstatique éclaircit le Là originairement. Elle est le régulateur primordial de l'unité possible de toutes les structures existentiales essentielles du *Dasein*.

C'est seulement à partir de l'enracinement du *Da-sein* dans la temporalité que se laisse apercevoir la *possibilité* existentiale du phénomène que nous avions introduit au début de l'analytique du *Dasein* comme la constitution fondamentale de celui-ci : *l'être-au-monde.* L'essentiel, au départ, était d'assurer l'unité indéchirable, structurelle de ce phénomène. La question du *fondement de l'unité possible* de cette structure *articulée* demeurait à l'arrière-plan. Afin de protéger le phénomène de tendances « évidentes », mais d'autant plus fatales, à le faire éclater, c'est le mode quotidien prochain de l'être-au-monde, l'être *préoccupé* auprès de l'à-portée-de-la-main intramondain qui a été

interprété de manière circonstanciée. Mais maintenant que le *souci* a été lui-même ontologiquement délimité et reconduit à son fondement existential, la temporalité, la *préoccupation,* de son côté, peut être *expressément* conçue à partir du souci, ou de la temporalité.

L'analyse de la temporalité de la préoccupation s'en tient de prime abord au mode de l'avoir-à-faire circon-spect avec l'à-portée-de-la-main. Par suite, elle s'attache à la possibilité temporalo-existentiale de la modification de la préoccupation circon-specte en découverte « *sans plus » a-visante de l'étant intramondain au sens de certaines possibilités de la* recherche scientifique. L'interprétation de la temporalité de l'être circon-spect, aussi bien que de l'être théoriquement préoccupé auprès de l'à-portée-de-la-main et du sous-Ia-main *intramondain* montre en même temps comment cette même temporalité est d'emblée déjà la condition de possibilité de l'être-au-monde où se fonde en général l'être-auprès de l'étant *intramondain.* L'analyse thématique de la constitution temporelle de l'être-au-monde conduit aux questions suivantes : de quelle manière quelque chose comme le monde est-il en général possible, en quel sens le monde est-il, qu'est-ce que le monde transcende, et *comment, comment l'étant intramondain " indépendant » est-il " lié » au monde transcen*dant ? *L'exposition ontologique* de ces questions n'équivaut pas encore à leur solution. En revanche, elle apporte la clarification d'emblée nécessaire des structures par rapport auxquelles le problème de la transcendance demande d'être posé. L'interprétation *temporalo-existentiale de l'être-au-monde considère les trois points suivants : a) la* temporalité de la préoccupation circon-specte: b) le sens temporel de la modification de la préoccupation circon-specte en connaissance théorique du sous-la-main intramondain; c) le problème temporel de la transcendance du monde.

**a) La temporalité de la préoccupation circons-pecte.**

Comment obtenir l'orientation du regard requise par l'analyse de la temporalité de la préoccupation ? Nous avons appelé l'être préoccupé auprès du « monde - l'usage dans et avec le monde ambiant[280]1. Comme phénomènes exemplaires de l'être auprès..., nous avions choisi l'utilisation, le maniement, la production de l'à-portée-de-la-main et leurs modes déficients et indifférents, autrement dit l'être auprès de ce qui appartient au besoin quotidien[281]2. Même l'existence authentique du *Dasein* se tient en une telle préoccupation - et cela même lorsque celle-ci lui demeure « indifférente ». Ce n'est point l'à-portée-de-la-main dont le *Dasein* se préoccupe qui cause la préoccupation, de telle manière que celle-ci ne prendrait naissance que sous l'influence de l'étant intramondain. Il n'est pas plus possible d'expliquer ontiquement l'être-auprès de l'à-portée-de-la-main à partir de celui-ci que de dériver inversement celui-ci à partir de celui-là. Toutefois, la préoccupation en tant que mode d'être du *Dasein* et l'étant dont il se préoccupe en tant qu'à-portée-de-la-main intramondain ne sont pas non plus simplement *ensemble sous-la-main,* ce qui n'empêche *qu'il existe entre eux une « connexion ». Le avec-quoi bien compris de l'usage jette sur* l'usage préoccupé lui-même une lumière. Inversement, le manquement de la structure phénoménale de l'avec-quoi de l'usage a pour conséquence une méconnaissance de la constitution existentiale de celui-ci. Certes, pour l'analyse de l'étant qui fait de prime abord encontre, cela représente un gain essentiel que de ne pas passer par-dessus le caractère spécifique d'outil de cet étant. Mais il est plus important encore de comprendre que l'usage préoccupé ne séjourne jamais auprès d'un outil isolé. L'utilisation, le maniement d'un outil déterminé demeure comme tel orienté sur un complexe d'outils. Supposons par exemple que nous cherchions un outil « égaré » : bien loin que la chose cherchée soit alors simplement ou primairement visée dans un « acte » isolé, c'est tout l'orbe du complexe d'outils qui est déjà pré-découvert. Tout « procéder », tout « s'emparer »

ne se heurte pas de but en blanc à un outil prédonné isolément, mais il revient toujours du monde d'ouvrage à chaque fois déjà ouvert dans cet emparement vers un outil particulier.

Or il résulte de là, pour l'analyse de l'usage, et plus précisément de son avec-quoi, une consigne : celle d'orienter l'être existant auprès de l'étant dont il se préoccupe non pas justement sur un outil isolément à-portée-de-la-main, mais bien sur la totalité d'outils. Du reste, la méditation du caractère d'être privilégié de l'outil à-portée-de-la-main, la *tournure*[282][1], ne contraint pas moins à une telle appréhension de "avec-quoi de l'usage. Ce terme de tournure est ici compris ontologiquement. L'expression : *avec* quelque chose, il retourne *de* quelque chose, ne veut pas constater ontiquement un fait, mais indiquer le mode d'être de l'à-portée-de-la-main. Le caractère de rapport de la tournure, du « avec..., de... » indique qu'un outil est ontologiquement impossible. Certes, il se peut qu'un unique outil soit à-portée-de-la-main et que les autres « fassent défaut ». Mais en cela justement s'annonce l'appartenance de cet étant à-portée-de-la-main à un autre. L'usage préoccupé ne peut en général laisser circon-spectivement de l'à-portée-de-la-main faire encontre que s'il comprend déjà quelque chose comme de la tournure, c'est-à-dire le retourner de quelque chose qu'il y a à chaque fois avec quelque chose. L'être circon-spect-découvrant-auprès de... de la préoccupation est un laisser-retourner, autrement dit un projeter compréhensif de tournure. Si *le laisser-retourner constitue la structure existentiale de la préoccupation,* si *cependant celle-ci, en tant qu'être-auprès... appartient à* la constitution *essentielle du* souci, *et* si *enfin* celui-ci *se fonde de son côté* dans *la temporalité, alors il faut que la condition existentiale de possibilité du laisser-retourner soit* cherchée dans un mode *de temporalisation de la temporalité.*

Dans le plus simple avoir-en-main d'un outil, le laisser-retourner est présent. Ce *dont* il retourne a le caractère du pour...; c'est de ce point de vue que l'outil est employable ou employé. La compréhension du pour... c'est-à-dire du « de » de la tournure, a la structure temporelle du s'attendre à... C'est en étant attentive au pour..., et seulement ainsi, que la préoccupation peut en même temps revenir vers quelque chose dont il retourne. Le *s'attendre au «* de », inséparable du *conserver* de l'avec-quoi

de la tournure, voilà ce qui possibilise, en son unité ekstatique, la présentification spécifiquement maniante de l’outil.

Le s’attendre au pour... n’est ni la considération d’une « finalité », ni l’attente de l’achèvement imminent de l’ouvrage à produire. Il n’a absolument pas le caractère d’un saisir thématique, pas plus d’ailleurs que le conserver de ce avec quoi il retourne ne signifie un con-stater thématique. L’usage qui manie se rapporte tout aussi peu seulement au « de » qu’à l’avec-quoi du laisser-retourner. Celui-ci se constitue bien plutôt dans l’unité du conserver qui s’attend, de telle sorte que le présentifier qui en résulte rend possible l’identification caractéristique de la préoccupation à son monde d’outils. Le s’occuper de... « authentique », totalement adonné à..., n’est ni seulement auprès de l’ouvrage, ni seulement auprès de l’outil de travail, ni auprès des deux « ensemble ». Le laisser-retourner fondé dans la temporalité a déjà fondé l’unité des rapports où la préoccupation se « meut » circon-spectivement.

A la temporalité qui constitue le laisser-retourner, un *oubli* spécifique est essentiel. Pour pouvoir se mettre à l’œuvre et manier « effectivement », c’est-à-dire se « perdre » dans le monde d’outils, le Soi-même doit nécessairement s’oublier. Mais dans la mesure où, dans l’unité de la temporalisation de la préoccupation, c’est à chaque fois un *s’attendre* qui est régissant, le pouvoir-être propre du *Dasein* préoccupé n’est en pas moins - comme nous le montrerons encore - mis lui aussi en souci.

Le présentifier s’attendant-conservant constitue la familiarité conformément à laquelle le *Dasein* comme être-l’un-avec-l’autre s’y « reconnaît » dans le monde ambiant public. Nous comprenons existentialement le laisser-retourner comme un laisser-- être ». C’est sur sa hase que l’à-portée-de-la-main peut faire encontre à la circon-spection *comme l’étant* qu’il est. Par suite, nous pouvons éclairer encore plus avant la temporalité de la préoccupation si nous prenons garde *à ces* modes du laisser-faire-encontre circon-spect qui ont été caractérisés auparavant[283][1] comme imposition, insistance et saturation. L’outil à-portée-de-lamain, considéré en son « en-soi véritable », ne fait justement pas encontre à un percevoir thématique de choses, mais dans la non-imposition de ce qui se laisse trouver dans l’« évidence » de son « objectivité ». Mais lorsque dans

le tout de cet étant quelque chose s'impose alors apparaît du même coup la possibilité que la totalité d'outils s'impose comme telle. Comment le laisser-retourner doit-il être existentialement structuré pour pouvoir laisser faire encontre quelque chose qui s'impose ? La question ne vise plus maintenant des incitations factices infléchissant l'attention vers quelque chose de prédonné, mais le sens ontologique de cette possibilité d'inflexion comme telle.

De l'inemployable - par exemple le refus déterminé opposé par un outil - ne peut s'imposer que dans et pour un usage concret. Même le « percevoir » et le « représenter » le plus aigu et le plus persévérant de choses ne saurait jamais découvrir quelque chose comme l'endommagement de l'instrument. L'avoir-en-main doit pouvoir être perturbé pour que du non-maniable fasse encontre. Or qu'est-ce que cela signifie *ontologiquement ?* Le présentifier attentif-conservant est retenu, par ce qui se dégagera ensuite comme endommagement, dans son identification aux rapports de tournure. Le présentifier, qui est cooriginairement attentif au pour-quoi, est arrêté auprès de l'outil utilisé, et cela de telle façon que c'est maintenant seulement que le pour-quoi et le pour... font encontre expressément. Néanmoins, le présentifier lui-même peut à son tour rencontrer seulement un étant inapproprié pour..., dans la mesure où il se meut déjà dans un conserver attentif de ce avec quoi il retourne de quelque chose. Le présentifier est « arrêté », autrement dit : dans son unité avec le s'attendre conservant, il se place encore davantage en lui-même et constitue ainsi la « considération, l'examen - et l'élimination de la perturbation. Si l'usage préoccupé était simplement une séquence de « vécus » se déroulant « dans le temps », et même si ceux-ci étaient aussi intimement « associés » que l'on voudra, un laisser-faireencontre de l'outil s'imposant comme inemployable demeurerait ontologiquement impossible. Quoi qu'il rende accessible comme « usable » en fait de complexes d'outils, le laisser-retourner doit comme tel se fonder dans l'unité ekstatique du présentifier attentif-conservant.

Comment, maintenant, la « constatation » de ce qui manque, c'est-à-dire n'est pas à-portée-de-la-main (et non pas simplement à-portée-de-la-main comme non-maniable), est-elle possible. Du non-à-portée-de-la-main est découvert circon-spectivement dans le *regret.* Celui-ci, ainsi que

le « constat » fondé en lui du non-être-à-portée-de-la-main de quelque chose, a ses présuppositions existentiales propres. Le regretter n'est nullement un non-présentifier, mais un mode déficient du présent, au sens d'un non-présentifier d'un étant attendu ou toujours déjà disponible. Si le laisser-retourner circon-spect n'était pas « nativement » attentif à ce dont il se préoccupe et si le s'attendre ne se temporalisait pas en *unité avec* un présentifier. alors le *Dasein* ne pourrait jamais « trouver » que quelque chose fait défaut.

Inversement, la possibilité de *l'être-surpris* par quelque chose se fonde en ceci que le présentifier *attentif* d'un à-portée-de-la-main est *in-attentif* à un autre à-portée-de-la-main se tenant avec le premier dans un contexte possible de tournure. C'est l'in-attention propre au présentifier perdu qui ouvre pour la première fois l'espace de jeu « horizontal » à l'intérieur duquel du surprenant peut assaillir le *Dasein.*

Ce que l'usage préoccupé ne maîtrise pas en tant que produire, que procurer, mais aussi en tant que détourner, que tenir-éloigné, que protection contre..., cela se dévoile dans son insurmontabilité. La préoccupation s'en arrange. Toutefois, cet accommodement de... est un mode propre du laisser-faire-encontre circon-spect. C'est sur la base de ce découvrir que la préoccupation peut trouver devant elle ce qui dérange, perturbe, empêche, menace, et en général résiste d'une manière ou d'une autre. La structure temporelle de l'accommodement réside dans une non-conservation attentive-présentifiante. Le présentifier attentif, par exemple, ne compte pas « sur » l'étant inapproprié, mais néanmoins disponible. Le ne-pas-compter-avec... est un mode du tenir-compte de ce à quoi l'on ne peut s'en tenir. Il n'est pas oublié, mais conservé de telle manière qu'il demeure justement à-portée-de-la main *en son inappropriement.* Un tel étant appartient au fonds quotidien du monde ambiant facticement ouvert.

C'est seulement dans la mesure où du résistant est découvert sur la base de la temporalité ekstatique de la préoccupation que le *Dasein* factice peut se comprendre en son abandon à un « monde » dont il ne devient jamais maître. Même lorsque la préoccupation demeure restreinte à l'urgence de ce qui s'impose quotidiennement à elle, elle n'est pourtant jamais un pur présentifier, mais jaillit d'un conserver attentif sur la base

duquel - s'il n'est lui-même ce « fondement » - le *Dasein* existe en un monde. Par suite, le *Dasein* facticement existant s'y reconnaît toujours déjà d'une certaine manière dans un « monde » étranger.

Le laisser-retourner de la préoccupation fondé par la temporalité est une compréhension encore tout à fait préontologique, non-thématique de la tournure et de l'être-à-portéede-la-main. Dans quelle mesure finalement la temporalité fonde également la compréhension de ces déterminations d'être comme telles, cela sera montré dans la suite. Auparavant, il convient de mettre encore plus concrètement en évidence la temporalité de l'être-aumonde. Dans cette intention, nous suivrons la « formation » de la conduite théorique vis-à-vis du « monde » à partir de la préoccupation circon-specte pour l'a-portée-de-la-main. La découverte circon-specte, aussi bien que théorique, de l'étant intramondain est fondée sur l'être-au-monde. L'interprétation temporalo-existentiale de celle-là préparera donc la caractérisation temporelle de cette constitution fondamentale du *Dasein.*

**b) Le sens temporel de la modification de la préoccupation circon-specte en découverte théorique du sous-la-main intramondain.**

Que nous nous interrogions dans le cours d'analyses *ontologico-existentiales* sur la « naissance » de la découverte *théorique à* partir de la préoccupation *circon-specte,* cela suffit déjà à indiquer que ce ne sont pas ici l'histoire et l'évolution *ontiques* de la science, ses conditions factices et ses finalités prochaines qui seront prises pour thème. Nous interrogeant au contraire sur la *genèse ontologique* du comportement théorique, nous demandons : quelles sont les conditions inhérentes à la constitution d'être du *Dasein* et existentialement nécessaires qui permettent que le *Dasein* puisse exister selon la guise de la recherche scientifique ? Ce questionnement vise un *concept existential* de la science. De lui se distingue le concept « logique », qui comprend la science du point de vue de son résultat et la détermine comme une « connexion de dérivation de propositions vraies, c'est-à-dire valides ». Le concept existential comprend la science comme une guise de l'existence et, du même coup, comme un mode de l'être-au-monde, mode qui découvre, ou qui ouvre de l'étant, ou de l'être. Toutefois, l'interprétation existentiale exhaustive de la science ne peut être accomplie que si le *sens de férie et la « connexion » entre être et vérité*[284]*1* sont *éclaircis à* partir de la temporalité de l'existence. Les réflexions qui suivent préparent la compréhension *de cette problématique centrale,* à l'intérieur de laquelle seulement l'idée de la phénoménologie est elle aussi développée, en opposition à son préconcept, indiqué dans notre introduction[285]2.

Conformément à l'étape jusqu'ici atteinte par notre recherche, une autre restriction s'impose à l'interprétation du comportement théorique. Tout ce que nous examinons, c'est le virage de la préoccupation circon-specte pour l'à-portée-de-la-main en recherche du sous-la-main trouvable à l'intérieur du monde, et cela avec l'intention directrice de percer jusqu'à la constitution temporelle de l'être-au-monde en général.

Ce virage du maniement, de l'usage, etc.. pratiquement »circon-spect en investigation « théorique », il est d'abord tentant de le caractériser de la manière suivante : le pur a-visement de l'étant prend naissance lorsque la préoccupation *s'abstient* de tout maniement. Le facteur décisif de la « formation » du comportement théorique se trouverait ainsi dans la *disparition* de la praxis, et c'est même justement lorsque l'on pose la préoccupation pratique » comme le mode d'être primaire et prédominant du *Dasein* factice que la « théorie » est considérée comme devant sa possibilité ontologique au *défaut* de la praxis, c'est-à-dire à une *privation.* Seulement, le suspens d'un maniement spécifique dans l'usage préoccupé ne laisse pas simplement derrière lui la circon-spection qui le guidait, à la manière d'un résidu. Bien plutôt la préoccupation se déplace-t-elle proprement en une « pure circon-spection ». Cependant, l'attitude - théorique » n'est encore nullement atteinte par là, au contraire : le séjour qui s'interrompt avec le maniement peut revêtir le caractère d'une circon-spection plus aiguë, et c'est la « considération ». l'examen du résultat atteint, en tant que coup d'oeil d'ensemble sur le « chantier au repos ». L'abstention de l'usage du l'outil est si peu déjà « théorie » que la circon-spection séjournante, « considérative » demeure totalement attachée à l'outil offert à la préoccupation, à-portée-de-la-main. L'usage « pratique » a ses guises *propres* de séjour. Et de même qu'à la praxis revient sa vue (« théorie ») spécifique, de même la recherche théorique ne va pas sans une praxis à elle propre. La lecture des mesures en tant que résultat d'une expérimentation a souvent besoin d'un dispositif « technique » compliqué. L'observation au microscope est assignée à la production de « préparations ». Les fouilles archéologiques, préalables à l'interprétation de la « trouvaille », ne vont pas sans les plus grossières manipulations. Cependant, même l'élaboration « la plus abstraite » de certains problèmes, même la fixation du résultat acquis manie - par exemple - le crayon. Si « peu intéressants » et « évidents » que soient de tels éléments constitutifs de la recherche scientifique, ils ne sont pourtant rien moins qu'indifférents ontologiquement. On peut certes trouver circonstancié et superflu ce renvoi explicite au fait que le comportement scientifique comme guise de l'être-au-monde n'est pas seulement une « activité purement spirituelle » - qui ne verrait pourtant d'après cette trivialité que l'endroit où passe la

frontière ontologique entre comportements « théorique » et « athéorique » n'est nullement manifeste !

On fera valoir que tout maniement, en science, ne se trouve jamais qu'au service de la considération pure, de la découverte et de l'ouverture investigatrices des « choses mêmes ». Le « voir », au sens le plus large du terme, règle tous les « dispositifs » et garde la primauté. « De quelque manière et par quelques moyens qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, celle par laquelle elle s'y rapporte immédiatement, *et d laquelle tend toute pensée en tant que moyen* (nous soulignons) est *l'intuition* »[286][1]. L'idée d'intuitus guide toute interprétation de la connaissance depuis les débuts de la philosophie grecque jusqu'à nos jours, que cet innuitus soit facticement atteignable ou non. Conformément à la primauté du « voir », la mise en lumière de la genèse existentiale de la science devra prendre son point de départ dans une caractérisation de la circon-spection qui guide la préoccupation « pratique ».

La circon-spection se meut dans les rapports de tournure du complexe à-portée-de-lamain d'outils. Elle est elle-même à son tour soumise à la direction d'une vue-d'ensemble plus ou moins expresse sur la totalité d'outils de ce qui est à chaque fois monde d'outils, ainsi que du monde ambiant public qui appartient à celui-ci. La vue-d'ensemble n'est pas simplement un ramassage après coup de sous-la-main. L'essentiel de la vue-d'ensemble est le comprendre primaire de la totalité de tournure à l'intérieur de laquelle s'engage à chaque fois la préoccupation factice. La vue-d'ensemble qui éclaire la préoccupation reçoit sa « lumière » du pouvoir-être du *Dasein, en-vue-de quoi* la préoccupation existe comme souci. La circon-spection «  d'ensemble » de la préoccupation *rapproche,* en toute utilisation et maniement, l'à-portée-de-la-main du *Dasein,* selon la guise d'une explicitation de ce qui est pris en vue. L'approchement spécifique, circon-spectivement explicitant de l'étant dont on se préoccupe, nous l'appelons la *réflexion.* Son schème spécifique est le « si..., alors... » : si ceci ou cela doit être - par exemple - produit, mis en usage, empêché, alors il est besoin de tels ou tels moyens, voies, circonstances, occasions. La réflexion circon-specte éclaire toute situation factice du *Dasein* dans le monde ambiant de sa préoccupation. Par suite, elle ne « constate » jamais simplement l'être-sous-la-main d'un étant, ou

ses propriétés. La réflexion peut s'accomplir même sans que l'étant approché circon-spectivement en elle soit lui-même à-portée-de-la-main de manière saisissable et présent dans le champ de vue le plus proche. Le rapprochement du monde ambiant dans la réflexion circon-specte a le sens existential d'une *présentification.* Car la re-présentation n'est qu'un mode de celle-ci. En elle, la réflexion s'avise directement de l'étant nécessaire, mais non à-portée-de-la-main. La circon-spection re-présentante ne se rapporte pas à quelque chose comme des « simples représentations ».

Cependant, la présentification circon-specte est un phénomène diversement fondé. D'abord, elle appartient à chaque fois à une unité ekstatique pleine de la temporalité. Elle se fonde dans un *conserver* du complexe d'outils en se préoccupant duquel le *Dasein* est *attentif à* une possibilité. Ce qui est déjà révélé dans le conserver attentif rapproche la présentification - ou la re-présentation - réfléchissante. Mais pour que la réflexion puisse se mouvoir dans le schème du « si..., alors... », il faut que la préoccupation comprenne déjà « en son ensemble » un complexe de tournure. Ce qui est advoqué avec le « si... » doit déjà être compris comme *ceci et cela.* Pour cela, il n'est pas requis que la compréhension de l'outil s'exprime dans une prédication. Le schème « quelque chose comme quelque chose » est déjà pré-dessiné dans la structure du comprendre antéprédicatif. La structure de comme se fonde ontologiquement dans la temporalité du comprendre. C'est seulement dans la mesure où le *Dasein,* attentif à une possibilité, c'est-à-dire ici à un pour-quoi, est revenu vers un pour-cela, c'est-à-dire conserve un à-portée-de-la-main, que le présentifier appartenant à ce conserver attentif peut *à l'inverse,* en partant de cet étant conservé, le *rapprocher expressément* dans sa référence au pour-quoi. La réflexion approchante doit se rendre adéquate, dans le schème de la présentification, au mode d'être de ce qui est à approcher. Le caractère de tournure de l'à-portée-de-la-main n'est rapproché - mais non pas d'abord découvert - par la réflexion que selon qu'elle fait voir circon-spectivement *comme* tel *ce dont* il retourne *avec* quelque chose.

L'enracinement du présent dans l'avenir et l'être-été est la condition temporaloexistentiale de possibilité permettant à ce qui est projeté dans le comprendre de la compréhension circon-specte d'être rapproché dans un

présentifier, mais cela de telle sorte que le présent doit alors se rendre adéquat à ce qui fait encontre dans l'horizon du conserver attentif, c'est-à-dire l'expliciter dans le schème de la structure de comme. Ainsi la réponse est-elle apportée à la question posée antérieurement, de savoir si la structure de comme se tient dans une connexion ontologico-existentiale avec le phénomène du projet[287][1]. *Tout comme le comprendre et l'expliciter en général, le* « comme » *se fonde dans* l'unité *ekstaticohorizontale de la temporalité.* Lors de notre analyse fondamentale de l'être, qui sera conduite en liaison avec l'interprétation du « est » « exprimant » en tant que copule l'advocation de quelque chose comme quelque chose, nous devrons prendre à nouveaux frais le phénomène du « comme » pour thème et délimiter existentialement le concept de schème ».

Qu'est-ce que cette caractérisation temporelle de la réflexion circon-specte et de ses schèmes doit cependant apporter à la solution de notre question en cours, celle de la genèse du comportement théorique ? Sa contribution consiste simplement en ceci qu'elle précise la situation existentiale du virage de la préoccupation circon-specte en découverte théorique. L'analyse du virage lui-même peut désormais être tentée au fil conducteur d'une détermination élémentaire de la réflexion circon-specte et de ses possibles modifications.

Dans l'usage circon-spect de l'instrument, nous pouvons dire : le marteau est trop lourd, ou trop léger. Même la phrase : le marteau est lourd, peut donner son expression à une réflexion préoccupée et signifier : il n'est pas léger, c'est-à-dire que sa prise en main exige de la force, qu'il rendra le maniement plus difficile. Seulement, la phrase *peut* aussi vouloir dire : l'étant présent, que nous connaissons déjà circon-spectivement comme marteau, a un poids, c'est-à-dire la « propriété » de la gravité; il exerce une pression sur son support; que celui-ci soit éloigné, et il tombe. Le parler ainsi compris n'est plus parlé dans l'horizon du conserver attentif d'une totalité d'outils et de ses rapports de tournure. Le dit est puisé dans un regard sur ce qui appartient à un étant « doué de masse » en tant que tel. Ce qui est désormais pris en vue n'échoit plus au marteau comme instrument, mais comme chose-corps soumise à la loi de la pesanteur. Le parler circon-spect qui dit « trop lourd » ou « trop léger » n'a maintenant plus aucun « sens », c'est-à-dire que l'étant qui fait maintenant

encontre n’offre plus rien en lui-même par rapport à quoi il pourrait être « trouvé » trop lourd ou trop léger.

D’où cela provient-il que, dans le parler modifié, son ce-sur-quoi, le marteau lourd, se montre de manière autre ? Non pas de ce que nous prenons de la distance par rapport au marteau - mais pas non plus de ce que nous ferions seulement *abstraction* du caractère d’outil de cet étant : uniquement de ce que nous *considérons « à* neuf » l’à-portée-de-lamain, comme sous-la-main. *La compréhension d’être* qui guide l’usage préoccupé de l’étant intramondain a *viré.* Mais est-ce que se constitue déjà, du seul fait qu’au lieu de réfléchir circon-spectivement à de l’à-portée-de-la-main, nous l’« envisageons » comme du sous-lamain, un comportement scientifique ? D’autant que même de l’à-portée-de-la-main peut devenir le thème de la recherche et de la détermination scientifique, ainsi que exemple dans l’étude d’un monde ambiant, du milieu dans le cadre d’une biographie historique : le complexe d’outils quotidiennement à-portée-de-la-main, sa formation historique, sa mise en valeur, son rôle factice dans le *Dasein,* tout cela est objet de la science économique. L’à-portée-de-la-main n’a pas besoin de perdre son caractère d’outil pour pouvoir devenir « objet » d’une science. La modification de la compréhension de l’être, du coup, ne semble pas nécessairement constitutive de la genèse du comportement théorique « vis-à-vis des choses ». Certes - si modification doit vouloir dire : changement du mode d’être, compris dans le comprendre, de l’étant présent.

Pour fournir la première caractérisation de la genèse du comportement théorique à partir de la circon-spection, nous avons pris pour base une guise de la saisie théorique de l’étant intramondain, de la nature physique, où la modification de la compréhension d’être équivaut à un virage. Dans l’énoncé « physique » : « le marteau est lourd », il n’y a pas seulement omission du caractère d’outil de l’étant rencontré, mais, et conjointement, de ce qui appartient à tout outil à-portée-de-la-main : sa place. Celle-ci devient indifférente. Non que le sous-la-main perde en général son « lieu ». La place devient un emplacement spatio-temporel, un « point du monde » qui ne se distingue d’aucun autre de manière privilégiée. Ce qui implique que la multiplicité - circonscrite par le monde

ambiant - des places de l'outil à-portée-de-la-main n'est pas seulement modifiée en une pure multiplicité d'emplacements, mais que l'étant du monde ambiant est en général *dé-limité.* C'est le tout de l'être-sous-la-main qui devient thème.

A la modification de la compréhension d'être appartient donc dans le cas présent une dé-limitation du monde ambiant. Mais en même temps, au fil conducteur de la compréhension désormais directrice de l'être au sens de l'être-sous-la-main, la dé-limitation devient une délimitation de la « région » du sous-la-main. Plus l'être de l'étant à scruter est adéquatement compris au sein de la compréhension directrice d'être, plus le tout de l'étant, du même coup, est articulé en ses déterminations fondamentales en tant que domaine réel d'une science, et d'autant plus sûre devient la perspective du questionner méthodique.

L'exemple classique du développement historique d'une science, mais en même temps aussi de sa genèse ontologique, est la formation de la physique mathématique. Ce qui est décisif dans sa formation ne réside ni dans le prix plus élevé attaché à l'observation des « faits », ni dans l'« application » de la mathématique dans la détermination des processus naturels - mais dans le *projet mathématique de la nature elle-même.* Ce projet découvre préalablement un étant constamment sous-la-main (matière) et ouvre l'horizon requis pour la considération directrice de ses moments constitutifs quantitativement déterminables (mouvement, force, lieu et temps). C'est seulement « à la lumière » d'une nature ainsi projetée que quelque chose comme un « fait » peut être trouvé et pris pour base d'une tentative régulativement délimitée par le projet. La « fondation » de la « science des faits » n'est devenue possible que pour autant que les chercheurs ont compris qu'il n'y a fondamentalement pas de « simples faits ». Derechef, dans le projet mathématique de la nature, ce qui est primairement décisif n'est point le mathématique comme tel, mais le fait que ce projet *ouvre* un *a priori.* Aussi bien, le caractère paradigmatique de la science mathématique de la nature ne consiste-t-il pas non plus dans son exactitude spécifique et son caractère obligatoire pour « tous », mais dans le fait que l'étant thématique y est découvert *comme* de l'étant peut être seulement découvert : dans le projet préalable de sa constitution d'être.

Avec l'élaboration conceptuelle fondamentale de la compréhension directrice d'être se déterminent les fils conducteurs des méthodes, la structure de la conceptualité, la possibilité spécifique de vérité et de certitude, le type de fondation et de preuve, le mode d'obligation et le type de communication. Le tout de ces moments constitue le concept existential plein de la science. »

Le projet scientifique de l'étant qui fait à chaque fois déjà encontre d'une manière ou d'une autre fait comprendre son mode d'être expressément, et cela de telle sorte que du même coup deviennent manifestes les voies possibles conduisant à la pure découverte de l'étant intramondain. Le tout ce ce projeter, auquel appartiennent l'articulation de la compréhension d'être, la délimitation - guidée par elle - du domaine réal et la pré-esquisse de la conceptualité adéquate à l'étant, nous le nommons la *thématisation.* Elle vise à une libération de l'étant rencontré à l'intérieur du monde permettant à celui-ci de *s'« ob-jeter» à un pur découvrir, c'est-à-dire de devenir objet. La thématisation objective.* Elle ne « pose » pas tout d'abord l'étant, mais le libère de telle manière qu'il devient *« objectivement a interrogeable et déterminable. L'être objectivant auprès du sous-la-main* intramondain a le caractère d'une *présentification privilégiée*[288][1]. Celle-ci se distingue avant tout du présent de la circon-spection en ceci que la découverte de la science concernée est uniquement attentive à l'être-découvert du sous-la-main. Ce s'attendre à l'être-découvert se fonde existentiellement en une résolution du *Dasein* par laquelle il se projette vers le pouvoir-être dans la « vérité ». Ce projet est possible parce que l'être-dans-la-vérité *constitue une détermination d'existence du Dasein. Nous n'avons pas à poursuivre ici plus* avant l'origine de la science à partir de l'existence authentique. Tout ce qu'il convient actuellement de comprendre, c'est que, et comment la thématisation de l'étant intramondain a pour présupposition la constitution fondamentale du *Dasein*, l'être-*au*-monde.

Pour que devienne possible la thématisation du sous-la-main, le projet scientifique de la *nature, le Dasein doit nécessairement transcender l'étant thématisé. La transcendance ne* consiste pas dans l'objectivation, c'est celle-ci qui présuppose celle-là. Mais si la thématisation du sous-la-main intramondain est un virage de la préoccupation circon*spectivement*

*découvrante, alors il faut qu'une transcendance du Dasein se trouve déjà au* fondement de l'être « pratique » auprès de l'à-portée-de-la-main.

Si en outre la thématisation modifie et articule la compréhension d'être, alors l'étant *thématisant, le Dasein doit déjà, pour autant qu'il existe, comprendre quelque chose comme* de l'être. Le comprendre de l'être peut rester neutre. Être-à-portée-de-la-main et être-sous-la-main sont alors encore indistincts, et ils sont encore moins conçus ontologique*ment. Mais pour que le Dasein puisse avoir l'usage d'un complexe d'outils, il doit comprendre, bien que non thématiquement, quelque chose comme la tournure : il faut qu'un monde lui soir ouvert. Le monde est ouvert avec l'existence factice du Dasein, si tant* est que cet étant existe essentiellement comme être-au-monde. Et si enfin l'être du *Dasein* se fonde dans la temporalité, alors il faut que ce soit celle-ci qui possibilise l'être-au-monde et ainsi la transcendance du *Dasein,* laquelle, de son côté, supporte l'être préoccupé - théorique ou pratique - auprès de l'étant intramondain.

c) **Le problème temporel de la transcendance du monde.**

Le comprendre, inclus dans la préoccupation circon-specte, d'une totalité de tournure se fonde en un comprendre préalable des rapports du pour..., du pour-quoi, du pour-cela, en-vue-de... Le complexe de ces rapports a été dégagé plus haut comme significativité[289]1. L'unité de celle-ci constitue ce que nous appelons le monde. La question s'élève donc de savoir comment quelque chose comme le monde est ontologiquement possible en son unité avec le *Dasein,* et en quelle guise le monde doit *être* pour que le *Dasein* puisse exister comme être-au-monde.

Le *Dasein* existe en-vue-d'un pouvoir-être de lui-même. Existant, il est jeté, et, en tant que jeté, il est remis à de l'étant dont il a besoin *pour* pouvoir être comme il est, à savoir *en-vue-de* lui-même. Pour autant que le *Dasein* existe facticement, il se comprend dans la connexion du en-vue-de lui-même avec ce qui lui est à chaque fois un pour... Ce dans *quoi* le *Dasein existant se comprend est «  là a avec son existence factice. Le « où » de la* compréhension primaire d'être a le mode d'être du *Dasein*. Celui-ci, existant, *est* son monde.

Nous avons déterminé l'être du *Dasein* comme souci. Le sens ontologique du souci est la temporalité. Que et comment celle-ci constitue l'ouverture du Là, cela a été montré. Dans l'ouverture du Là, le monde est co-ouvert. L'unité de la significativité, c'est-à-dire la constitution ontologique du monde, doit donc également se fonder dans la temporalité. La *condition temporalo-existentiale de possibilité du monde consiste en ce que la temporalité comme* unité *ekstatique a quelque chose* comme un horizon, Les ekstases ne sont pas *simplement des échappées vers... Bien plutôt un «  vers-où a de l'échappée appartient-il à* l'ekstase. Ce vers-où de l'ekstase, nous l'appelons le schème horizontal. L'horizon ekstatique est différent dans chacune des trois ekstases. Le schème où le *Dasein,* authentiquement ou inauthentiquement, advient à soi de manière avenante est le *en-vue-de lui-mémo. Le schème où le Dasein est ouvert à lui-même*

*en tant que jeté au sein de l'affection, nous le saisissons comme le devant-quoi de l'être-jeté où le à-quoi de l'abandon.* Il caractérise la structure horizontale de *l'être-été.* Existant en-vue-de lui-même dans *l'abandon à lui-même en tant que jeté, le Dasein, en tant qu'être auprès,.., est en même* temps présentifiant. Le schème horizontal du *présent* est déterminé par le *pour...*

L'unité des schèmes horizontaux de l'avenir, de l'être-été et du présent se fonde dans l'unité ekstatique de la temporalité. L'horizon de la temporalité totale détermine ce *vers-quoi l'étant facticement existant est essentiellement ouvert. Avec le Da-sein factice est à* chaque fois projeté dans l'horizon de l'avenir un pouvoir-être, ouvert dans l'horizon de l'être-été l'« être-déjà » et découvert dans l'horizon du présent de l'étant offert à la préoccupation. L'unité horizontale des schèmes des ekstases possibilise la connexion originaire des rapports de pour... avec le en-vue-de... Ce qui implique ceci : sur la base de la constitution horizontale de l'unité ekstatique de la temporalité, appartient à l'étant qui est à chaque fois son Là quelque chose comme un monde ouvert.

De même que le présent jaillit, dans l'unité de la temporalisation de la temporalité, de . l'avenir et de l'être-été, de même se temporalise, cooriginairement avec les horizons de l'avenir et de l'être-été, celui d'un présent. Tandis que le *Dasein* se temporalise est aussi un monde. Se temporalisant, quant à son être, comme temporalité, le *Dasein* est essentiellement, sur la base de la constitution ekstatico-horizontale de celle-ci, « dans un monde ». *Le* monde n'est ni sous-la-main, ni à-portée-de-la-main, mais il se temporalise dans la *temporalité. Il «  est là » avec le* hors-de-soi des ekstases. Si nul *DASEIN* n'existe, nul monde n'est pas non plus « Là ».

L'être préoccupé factice auprès de l'à-portée-de-la-main, la r thématisation du sous-la-main et la découverte objectivante de cet étant présupposent déjà le monde, autrement dit, elles sont possibles seulement en tant que guises de l'être-au-monde. Se fondant dans l'unité horizontale de la temporalité ekstatique, le monde est transcendant. Il doit déjà être ekstatiquement ouvert pour qu'à partir de lui de l'étant intramondain puisse faire encontre. Ekstatiquement, la temporalité se tient déjà dans les

horizons de ses ekstases, et, en temporalisant, elle revient vers l'étant qui fait encontre dans le Là. Avec l'existence factice du *Dasein,* fait déjà aussi encontre de l'étant intramondain. Qu'un étant de cette sorte soit découvert avec le Là propre de l'existence, cela ne dépend pas du gré du *Dasein.* Tout ce qui - bien que toujours dans les limites de son être-jeté-est l'affaire de se liberté, c'est *ce* qu'il découvre et ouvre à chaque fois, et dans *quelle* direction, *et dans quelle* mesure, et *comment*.

Par suite, les rapports de significativité qui déterminent la structure du monde ne sont point un réseau de formes qui serait surajouté à un matériau par un sujet sans monde. Bien plutôt le *Dasein* factice, se comprenant ekstatiquement, lui et son monde, dans l'unité du Là, revient-il de ces horizons vers l'étant qui fait encontre en eux. Le revenir compréhensif vers... est le sens existential du laisser-faire-encontre présentifiant de l'étant qui - et pour cette raison - et nommé intramondain. Le monde est pour ainsi dire « plus loin dehors » qu'un objet ne peut jamais l'être. Le « problème de la transcendance a ne peut être réduit à la question : comment un sujet sort-il vers un objet ? - la totalité des objets étant alors identifiée à l'idée de monde. Ce qu'il faut demander, c'est : qu'est-ce qui rend ontologiquement possible que de l'étant puisse faire encontre à l'intérieur du monde et être objectivé en tant que tel ? Le retour vers la transcendance du monde fondée ekstatico-horizontalement, voilà ce qui apporte la réponse.

Si le « sujet » est conçu ontologiquement en tant que *Dasein* existant dont l'être se fonde dans la temporalité, alors il faut dire : le monde est "subjectif a. Seulement, ce monde « subjectif » est alors plus « objectif », *en tant que temporalo-transcendant, que tout* objet » possible. »

Grâce la reconduction de l'être-au-monde à l'unité ekstatico-horizontale de la temporalité a été rendue intelligible la possibilité ontologico-existentiale de cette *constitution fondamentale du Dasein. En même temps, il apparaît que l'élaboration* concrète de la structure du monde en général et de ses possibles modifications ne peut être entreprise que si l'ontologie de l'étant intramondain possible est orientée de façon suffisamment sûre sur une idée clarifiée de l'être en général. Mais l'interprétation possible *de cette idée requiert préalablement le*

*dégagement de la temporalité du Dasein, au service* duquel se trouve notre caractérisation actuelle de l’être-au-monde.

### *§ 70. La temporalité de la spatialité propre au Dasein.*

Bien que l'expression « temporalité » ne signifie point ce que le discours sur « l'espace et le temps » comprend comme temps, il semble pourtant que la spatialité, elle aussi, constitue une déterminité fondamentale du *Dasein,* au même titre que la temporalité elle-même. Du coup, l'analyse temporalo-existentiale, lorsqu'elle aborde la spatialité du *Dasein.* semble atteindre une limite - de telle sorte que cet étant que nous appelons *Dasein* doit être advoqué et comme «  temporel » et « aussi - comme spatial. Nous demandons : le phénomène que nous avons découvert au titre de spatialité propre au *Dasein* et dont nous avons mis en évidence l'appartenance à l'être-au-monde[290]1 impose-t-il un coup d'arrêt à l'analyse temporalo-existentiale du *Dasein ?*

Que le fait de parler, au cours de l'interprétation exisentiale, d'une déterminité « spatio-temporelle » du *Dasein* ne puisse signifier que cet étant se trouve «  dans l'espace et aussi dans le temps ., c'est ce qu'il n'est plus besoin d'élucider. La temporalité est le sens d'être du souci. La constitution du *Dasein* et ses guises d'être ne sont ontologiquement possibles que sur la base de la temporalité, abstraction faite de ce que cet étant survient - ou non - « dans le temps .. Mais alors, il faut que la spatialité spécifique du *Dasein*, elle aussi, se fonde dans la temporalité. D'un autre côté, la monstration que cette spatialité n'est existentialement possible que par la temporalité ne saurait avoir pour but de déduire *l'espace du temps, voire de le dissoudre en pur temps. Si la spatialité du Dasein est* « embrassée «  par la temporalité dans le sens d'une dérivation existentiale, cette connexion - qu'il nous faudra clarifier dans la suite - est alors elle-même différente de la primauté du *temps sur l'espace entendue au sens du Kant. Que les représentations empiriques de l'étant* sous-la-main « dans l'espace » se déroulent, en tant qu'événements psychiques, « dans le temps ., et que le « physique » survienne ainsi lui aussi médiatement « dans le temps cela ne constitue nullement une

interprétation ontologico-existentiale de l'espace en tant que forme de l'intuition, mais n'est que la constatation ontique du déroulement du psychiquement sous-la-main « dans le temps ».

Il convient donc de s'enquérir ontologico-existentialement des conditions temporelles de possibilité de la spatialité propre au *Dasein*, qui, à son tour, fonde la découverte de l'espace intramondain. Tout d'abord, nous devons rappeler en quelle guise le *Dasein* est spatial. Spatial, le *Dasein* ne pourra l'être qu'en tant que souci, au sens de l'exister facticement échéant. Négativement, cela signifie : le *Dasein* n'est jamais - ni jamais de prime abord - sous-la-main dans l'espace. Il ne remplit pas, comme une chou ou un outil réel, une portion d'espace, de telle manière que sa limite par rapport à l'espace qui l'entoure ne soit elle-même qu'une détermination spatiale de l'espace. Le *Dasein* occupe - au sens littéral du terme - de l'espace. Il n'est en aucune manière seulement sous-la-main dans la portion d'espace que le corps propre occupe. Existant, il s'est à chaque fois déjà aménagé un espace de jeu. A chaque fois, il détermine son lieu propre de telle manière qu'il revient à *partir de l'espace aménagé vers la «  place o qu'il a prise. Pour pouvoir dire que le Dasein est sous-la-main à un emplacement de l'espace, nous devons d'abord nécessairement envisager* cet étant de manière ontologiquement inadéquate. La différence entre la "spatialité » d'une *chose étendue et celle du Dasein ne consiste pas non plus en ce que celui-ci a un savoir de* l'espace; car l'occupation d'espace est si peu identique à un «  représenter » du spatial que *celui-ci présuppose au contraire celle-là. La spatialité du Dasein ne saurait non plus être* explicitée comme une imperfection attachée à l'existence sur la base de la fatale «  liaison de l'esprit avec un corps .. Bien plutôt est-ce, *et* est-ce *seulement parce que le Dasein* est "spirituel » qu'il peut être spatial selon une guise qui demeure essentiellement impossible à une chose-corps étendue.

Le s'aménager du *Dasein* est constitué par l'orientation et l'é-loignement. Comment ceux-ci sont-ils existentialement possibles sur la base de la temporalité du *Dasein ?* Il ne nous incombe ici d'indiquer brièvement la fonction fondatrice de la temporalité pour la spatialité du *Dasein* qu'autant qu'il est nécessaire pour nos élucidations ultérieures de

l'« accouplement" de l'espace et du temps. A l'aménagement du *Dasein* appartient la découverte orientée de quelque chose comme une contrée. Par cette expression, nous visons de prime abord le vers-où de la possible pertinence de l'outil à-portée-de-la-main dans le monde ambiant emplaçable. Tandis qu'un outil est trouvé, manié, déplacé, évacué, une contrée est déjà découverte. L'être-au-monde préoccupé est orienté - s'orientant. La pertinence a un rapport essentiel à la tournure. Elle se détermine toujours facticement à partir du complexe de tournure de l'étant offert à la préoccupation. Les rapports de tournure ne sont compréhensibles que dans l'horizon du monde ouvert. De même, c'est seulement son caractère d'horizon qui possibilise l'horizon spécifique du vers-où de la pertinence au sein d'une contrée. La découverte s'orientant de la contrée se fonde dans un s'attendre ekstatiquement conservant du vers-là-bas et du vers-ici possible. Le s'aménager, en tant que s'attendre orienté à une contrée, est cooriginairement un rapprocher (é-loigner) d'étant à-portée-de-la-main et sous-la-main. C'est depuis la contrée pré-découverte que la préoccupation, en é-loignant, revient vers le plus proche. L'approchement, ainsi que l'appréciation et la mesure des distances à l'intérieur du sous-la-main intramondain é-loigné, se fondent dans un présentifier qui appartient à l'unité de la temporalité en laquelle également l'orientation est possible.

Comme le *Dasein* en tant que temporalité est en son être ekstatico-horizontal, il peut facticement et constamment s'approprier un espace aménagé. Par rapport à cet espace ekstatiquement occupé, le « ici" de la situation à chaque fois factice ne signifie jamais un emplacement spatial, mais l'espace de jeu, ouvert dans l'orientation et l'é-loignement, de la sphère de la totalité d'outils offerte à la préoccupation prochaine.

Dans l'approchement qui rend possible un maniement et une occupation" identifiées à la chose », s'annonce la structure essentielle du souci, l'échéance. Sa constitution temporalo-existentiale se caractérise proprement par ceci qu'en elle, et ainsi également dans l'approchement "présentement » fondé, l'oubli attentif saute derrière le présent. Dans la présentification approchante de quelque chose depuis son « de-là-bas », le présentifier, oubliant le là-bas, se perd en soi-même. De là vient que, si la

« considération » de l'étant intramondain s'engage à partir d'un tel présentifier, riait l'apparence selon laquelle il n'y aurait « d'abord » qu'une chose sous-la-main - sous-la-main ici, certes, mais dans un espace indéterminé.

*C'est seulement sur la base de la temporalité ekstatico-horizontale* qu'est *possible l'irruption du Dasein dans l'espace.* Le monde n'est pas sous-la-main dans l'espace; celui-ci, néanmoins, ne se laisse découvrir qu'à l'intérieur d'un monde. La temporalité ekstatique de la spatialité propre au *Dasein* rend précisément compréhensible l'indépendance de l'espace par rapport au temps, mais aussi, inversement, la « dépendance » du *Dasein* vis-à-vis de l'espace, qui se manifeste dans ce phénomène bien connu que l'auto-explicitation du *Dasein* et le fonds de significations de la langue est en général largement régi par des « représentation spatiales ». Cette primauté du spatial dans l'articulation des significations et des concepts n'a pas son fondement dans une puissance spécifique de l'espace, mais dans le mode d'être du *Dasein.* Essentiellement échéante, la temporalité se perd dam le présentifier et elle ne se comprend pas seulement circon-spectivement à partir de l'à-portée-de-Ia-main pour la préoccupation, mais elle emprunte à ce que le présentifier y rencontre constamment comme présent, c'est-à-dire aux relations spatiales, les fils conducteurs pour l'articulation de ce qui est compris et explicité dans le comprendre en général. »

### *§ 71. Le sens temporel de la quotidienneté du Dasein.*

L'analyse de la temporalité de la préoccupation a montré que les structures essentielles de la constitution fondamentale du *Dasein*, qui avaient été interprétées avant le dégagement de la temporalité et avec l'intention d'introduire à celle-ci, doivent elles-mêmes être existentialement reprises dans la temporalité. A son point de départ, l'analytique n'avait pas choisi pour thème une possibilité déterminée, insigne d'existence du *Dasein,* mais elle s'orientait sur la guise inapparente, moyenne de son exister. Nous appelons le mode d'être où le *Dasein* se tient de prime abord et le plus souvent, la *quotidienneté*[291] *1 ».*

Quel est le sens de ce que cette expression délimite fondamentalement et ontologiquement ? Voilà qui est demeuré obscur. Du reste, au début de notre recherche, aucune voie ne s'est même offerte pour élever au rang de problème le sens ontologico existential de la quotidienneté. Or dorénavant, le sens d'être du *Dasein* a été mis au jour comme temporalité. Un doute peut-il alors encore subsister quant à la signification temporalo-existentiale du titre de «  quotidienneté » ? Certes non, ce qui n'empêche, pourtant, que nous ne demeurions fort éloignés d'un concept ontologique de ce phénomène. La question reste même entière de savoir si l'explicitation de la temporalité qui a été jusqu'ici accomplie peut suffire à délimiter le sens existential de la quotidienneté.

C'est pourtant manifeste *:* la quotidienneté désigne le mode d'exister où le *Dasein* se tient « tous les jours ». Certes, le «  tous les jours » ne signifie pas la somme des «  jours » qui sont dévolus au Darde durant son « temps de vie », et cependant, même si le « tous les jours » ne doit pas être compris de manière calendaire, il n'en reste pas moins qu'une telle déterminité temporelle reste attachée à la signification du «  quotidien ». Néanmoins, ce que l'expression quotidienneté désigne primairement, c'est un certain comment de l'existence, qui régit « sa vie durant » le *Dasein.*

Dans les analyses antérieures, nous nous sommes souvent servi de la double expression « de prime abord et le plus souvent ». «  De prime abord » signifie : la guise en laquelle le *Dasein,* dans l'Être-l'un-avec-l'autre de la publicité, est « manifeste », même si «  dans le fond » il a justement pu «  surmonter » existentiellement la quotidienneté; «  le plus souvent » signifie : la guise en laquelle le *Dasein* se montre non certes toujours, mais «  régulièrement » à tout un chacun.

La quotidienneté désigne le comment conformément auquel le *Dasein* «  vit au jour le jour », soit dans toutes ses conduites, soit seulement dans certaines, qui lui sont pré-dessinées par l'être-l'un-avec-l'autre. A ce comment appartient en outre la complaisance dans l'habitude, celle-ci le contraindrait-elle même à des choses qui lui sont pénibles ou lui « répugnent ». Le lendemain auquel la préoccupation quotidienne demeure attentive est l'«  éternel hier ». Ce que le jour apporte, la quotidienneté comme simple alternance monotone l'a déjà repris. La quotidienneté détermine le *Dasein* même lorsqu'il ne s'est pas choisi le On pour «  héros ».

Pourtant, ces caractères variés de la quotidienneté ne font nullement d'elle un simple  « aspect » qu'offrirait le *Dasein* lorsque «  l'on considère » les faits et gestes des hommes. La quotidienneté est une guise *d'être,* à laquelle appartient d'ailleurs la manifesteté publique. Mais, en tant que guise de son propre exister, la quotidienneté est également plus ou moins « connue » de tout *Dasein* «  singulier », et cela grâce à l'affection de l'a-tonie blafarde. Le *Dasein*, dans la quotidienneté, peut « souffrir » sourdement, il peut sombrer dans sa torpeur, ou bien s'y dérober en cherchant à se distraire de sa distraction première dans ses activités. L'existence peut se rendre également maîtresse dans l'instant - et seulement bien entendu, « pour un instant . - du quotidien, mais jamais elle ne peut l'éteindre.

Ce qui, dans l'être-explicité factice du *Dasein*, est si bien connu ontiquement que nous n'y prêtons même pas attention ajoute pourtant, si on le considère ontologico-existentialement, l'énigme à l'énigme. L'horizon «  naturel » de l'amorçage premier de l'analytique existentiale du *Dasein ne va qu'apparemment de soi.*

Est-ce à dire que nous nous trouvions maintenant, après notre interprétation de la temporalité, mieux en mesure de délimiter existentialement la structure de la quotidienneté ? Ou bien ce phénomène troublant ne contribue-t-il pas bien plutôt à manifester l'insuffisance de notre explication antérieure de la temporalité ? N'avons-nous pas jusqu'ici fixé constamment le *Dasein* dans certaines situations déterminées, et, « conséquemment », manqué d'apercevoir que le Dasein, vivant au jour le jour, ne /'en étend pas moins « temporellement » dans la suite de ces jours ? La monotonie, l'habitude, le « aujourd'hui comme hier et demain comme aujourd'hui », le « le plus souvent » - autant de phénomènes qu'il est exclu de saisir sans faire retour vers l'extension « temporelle » du *Dasein*. »

Plus encore : le fait que, tout en passant son temps, il tienne au jour k jour compte du « temps » et qu'il règle un tel « calcul » grâce à l'astronomie et au calendrier, n'appartient-il pas tout aussi essentiellement au *Dasein* existant ? C'est seulement si nous parvenons à intégrer à notre interprétation de la temporalité du *Dasein* son « provenir » quotidien, ainsi que le compte du « temps » dont il se préoccupe en un tel provenir, qua notre orientation sera assez ample pour nous permettre d'élever le sens ontologique de la quotidienneté comme telle au rang de problème. Toutefois, comme ce n'est rien d'autre, sous le titre de la quotidienneté, qui est visé que la temporalité elle-même, et que c'est celle-ci qui possibilise *l'Être du Dasein, la délimitation conceptuelle suffisante de la quotidienneté ne pourra* s'accomplir que dans le cadre de l'élucidation fondamentale du sens de l'être en général et de ses possibles modifications. »

# CHAPITRE V

# TEMPORALITÉ ET HISTORIALITÉ

### *§ 72. L'exposition ontologico-existentiale du problème de l'histoire.*

P 258 : « Tous les efforts de l'analytique existentiale sont tournés vers cet unique but : trouver une possibilité de réponse à la question du sens *de l'être* en général. L'élaboration de cette question requiert une délimitation du phénomène où devient accessible quelque chose comme l'être - la compréhension de l'être. Or celle-ci appartient à la constitution d'être du *Dasein*. C'est seulement si cet étant e tout d'abord été interprété de manière suffisamment originaire que la compréhension d'être incluse dans sa constitution d'être peut elle-même être conçue, et, sur cette base, être posée la question de l'être compris en elle et des présupposés » de ce comprendre.

Même si de multiples structures du *Dasein* demeurent encore obscures dans leur détail, il semble bien qu'avec la mise au jour de la temporalité comme condition originaire de possibilité du souci, l'interprétation originaire requise du *Dasein* soit atteinte. La temporalité a été dégagée par rapport au pouvoir-Être-tout authentique du *Dasein* ; après quoi, l'interprétation temporelle du souci s'est confirmée grâce à la monstration de la temporalité de l'être-au-monde préoccupé. L'analyse du pouvoir-être-tout authentique a dévoilé la connexion cooriginaire - enracinée dans le souci - entre mort, dette et conscience. Le *Dasein* peut-il être compris encore plus originairement que dans le projet de son existence authentique ?

Bien que nous n'apercevions jusqu'ici aucune possibilité d'amorçage plus radical de l'analytique existentiale, néanmoins, si nous nous référons justement à l'élucidation antérieure du sens ontologique de la quotidienneté, un grave scrupule nous étreint : le tout du *Dasein* s'est-il vraiment laissé porter, au point de vue de son *être*-tout authentique, à la pré-acquisition de l'analyse existentiale ? Il est possible sans doute que le questionnement antérieur relatif à la totalité du *Dasein* possède son

univocité ontologique véritable ; et il est non moins possible, d'autre part, que la question elle-même ait trouvé, pour ce qui concerne *l'être pour la fin*, la réponse qu'elle réclamait. Seulement, la mort n'est pourtant que la « fin » du *Dasein ;* ou, pour le dire formellement, elle est seulement *l'une* l'une des fins qui circonscrivent la totalité du *Dasein*. Or l'autre « fin », c'est le « commencement », la « naissance ». Seul l'étant qui se trouve « entre » naissance et mort représente le tout cherché. Ainsi, l'orientation antérieure de l'analytique, malgré toute son insistance sur le *Dasein* existant, et en dépit d'une explication appropriée de l'être pour la mort authentique et inauthentique, demeurait-elle « unilatérale *».* Le *Dasein* n'était jamais pris pour thème que tel qu'il existe pour ainsi dire « vers l'avant » et laisse « derrière lui » tout ce qu'il a été. Non seulement l'être pour le commencement est resté sans examen, mais encore et avant tout l'extension du *Dasein* entre naissance et mort. C'est donc précisément l'« enchaînement de la vie », enchaînement où pourtant le *Dasein* se tient *constamment d'une manière ou* d'une autre, qui est passé inaperçu dans l'analyse de l'être-tout. »

Ne convient-il donc pas, si totalement obscur que soit du point de vue ontologique ce qu'on vient d'appeler un « enchaînement » entre naissance et mort, que nous rétractions notre point de départ, à savoir la temporalité comme sens d'être de la totalité du *Dasein* ? Ou bien la *temporalité* telle qu'on l'a dégagée fournirait-elle pour la première fois le *sol* sur lequel donner une orientation univoque à la question ontologico-existentiale de l' « enchaînement » cité ? Peut-être cela représente-t-il déjà un gain positif que nous apprenions, dans le champ de ces recherches, à ne' pas prendre les problèmes trop à la légère. »

Quoi de plus « simple » apparemment que de caractériser l'« enchaînement de la vie » entre naissance et mort ? Il consiste *dans* une séquence de vécus « dans le temps ». De plus, si l'on s'attache de manière plus pénétrante à cette caractérisation de l'enchantement en question, et, avant tout, au préjugé ontologique qui la guide, il se manifeste quelque chose de remarquable : dans cette séquence de vécus, ce qui est « proprement effectif », ce n'est à chaque fois que le vécu sous-la-main « en chaque maintenant ». Les vécus passés et à venir, au contraire, ne sont

plus, ou ne sont pas encore « effectifs ». Le *Dasein* mesure le laps de temps qui lui est octroyé entre l'une et l'autre limites de telle manière que, n'étant à chaque fois « effectif » que dans le maintenant, il sautille pour ainsi dire sur la suite de maintenant de son « temps ». C'est en ce sens que l'on dit que le *Dasein* est « temporel ». Dans ce change constant des vécus, le Soi-même se maintient dans une certaine identité. Néanmoins, lorsqu'il s'agit de déterminer ce permanent et sa relation possible au change des vécus, les opinions divergent. L'être de ce tissu permanent-changeant des vécus demeure indéterminé. Au fond, cependant, ce qui est posé dans cette caractérisation du contexte de la vie - que l'on y souscrive ou non -, c'est un étant sous-la-main « dans le temps », même s'il est considéré comme évidemment « non chosique ».

Si cependant l'on se réfère à ce qui a été établi sous le titre de temporalité comme sens d'être du souci, il apparaît qu'à prendre pour fil conducteur l'explicitation vulgaire du *Dasein* - même si celle-ci, dans ses limites, est légitime et suffisante -, il est impossible non seulement d'accomplir, mais même de fixer à titre de problème une analyse ontologique *authentique de l'ex-tension du Dasein* entre naissance et mort.

Le *Dasein* n'existe pas en tant que somme des effectivités momentanées de vécus apparaissant et disparaissant les uns après les autres; pas davantage, du reste, cette succession ne peut-elle remplir progressivement un cadre : car comment celui-ci pourrait-il être sous-la-main là où seul le vécu « actuel » est « effectif » et où les limites du cadre, la naissance et la mort, étant seulement passée ou à venir, sont dépourvues de toute effectivité ? Au fond, même la conception vulgaire de l'« enchaînement de la vie » ne songe point à un cadre tendu « en dehors » et autour du *Dasein,* mais elle cherche au contraire à le *découvrir dans le Dasein lui-même. Cependant, la position ontologique tacite de cet étant* comme étant sous-la-main « dans le temps » condamne à l'échec toute tentative de caractériser ontologiquement l'être « entre » naissance et mort.

Bien loin de remplir seulement, à travers les phases de ses effectivités momentanées, un cours et un chemin « de la vie » qui serait en quelque manière sous-la-main, le *Dasein* s'é-tend *lui*-même*,* et cela de telle

manière que c'est son être propre qui est d'emblée constitué comme extension. C'est *dans l'être* du *Dasein* que se trouve déjà le « entre » de la naissance et de la mort. En revanche, le *Dasein* n'«  est » nullement effectif en un point temporel, ni, de surcroît, «  entouré » par la non-effectivité de sa naissance et de sa mort. Entendue existentialement, la naissance n'est pas, n'est jamais du passé au sens d'un étant qui n'est plus sous-la-main, et pas davantage la mort n'a-t-elle le mode d'être d'un « reste » *non encore sous-la-main et seulement* à venir. Le *Dasein* factice existe nativement, et c'est nativement encore qu'il meurt au sens de l'être pour la mort. L'une et l'autre «  fins », ainsi que leur «  entre deux *» sont* aussi longtemps que le *Dasein* existe facticement, et elles sont comme il leur est seulement possible d'être sur la base de l'être du *Dasein* comme souci. Dans l'unité de l'être-jeté et de l'être pour la mort fugitif - ou devançant-, naissance et mort «  s'enchaînent » à la mesure du *Dasein*. En tant que souci, le *Dasein* est l'«  entre-deux ».

Mais la totalité constitutionnelle du souci trouve le *fondement* possible de son unité dans la temporalité. L'éclaircissement ontologique de l'«  enchaînement de la vie », c'est-à-dire de l'extension, de la mobilité et de la permanence spécifiques du *Dasein* doit par suite recevoir son amorçage dans l'horizon de la constitution temporelle de cet étant. La mobilité de l'existence n'est pas le mouvement d'un sous-la-main. Elle se détermine à partir de l'extension du *Dasein*. La mobilité spécifique du *s'étendre* é-tendu, nous l'appelons le *provenir* du *Dasein.* La question de l'« enchaînement » du *Dasein* est le problème ontologique de son provenir. La libération de la *structure de provenance et* de ses conditions temporalo-existentiales de possibilité signifie l'obtention d'une compréhension *ontologique* de l'historialité.

Avec l'analyse de la mobilité et de la permanence spécifiques qui échoient au provenir *du Dasein, la recherche fait retour vers un problème qui a été effleuré immédiatement avant* la libération de la temporalité : vers la question du maintien du Soi-même que nous avions déterminé comme le *qui* du *Dasein*[292] [1]. Le maintien du Soi-même (stature-autonome) est une guise d'être du *Dasein*, et il se fonde donc dans une temporalisation spécifique de la temporalité. L'analyse du provenir nous

conduit devant les problèmes d'une investigation thématique de la temporalisation comme telle.

Si la question de l'historialité reconduit â ces «  origines », il est par là du même coup décidé du *lieu* du problème de l'histoire. Ce lieu ne saurait être recherché dans l'histoire au sens de la science de l'histoire. Même lorsque le mode scientifico-théorique du problème de I'« histoire » ne vise pas simplement la clarification « gnoséologique » (Simmel) de la saisie historique ou la logique de la conceptualité de l'exposé historique (Rickert), mais s'oriente aussi sur sa « face objective », même dans une telle problématique, l'histoire, au fond, n'est jamais accessible que comme objet d'une science. Le phénomène fondamental de l'histoire, tel qu'il est préalable et radical â une thématisation possible par la science historique, se trouve alors irrémédiablement évacué. Comment l'histoire peut-elle devenir *objet* possible d'histoire - la réponse à cette question ne peut être dégagée qu'à partir du mode d'être de l'historial, â partir de l'historialité et de son enracinement dans la temporalité.

Si c'est â partir de la temporalité, et, plus originairement encore, à partir de la *temporalité authentique que l'historialité doit elle-même être mise au jour, alors l'essence* même d'une telle tâche implique qu'elle ne puisse être exécutée qu'au moyen d'une construction phénoménologique[293]2. La constitution ontologico-existentiale de l'historialité doit nécessairement être conquise *contre* l'explicitation vulgaire et recouvrante de l'histoire du *Dasein.* La construction existentiale de l'historialité trouve des points d'appui déterminés dans la compréhension vulgaire du *Dasein,* et un guide dans les structures existentiales conquises jusqu'ici.

La recherche commencera par se procurer, grâce â une caractérisation des concepts vulgaires de l'histoire, une orientation sur les moments qui sont communément considérés comme essentiels pour l'histoire. Ainsi doit nous apparaître ce qui est originellement advoqué comme historique. Tel sera le point d'amorçage de l'exposition du problème ontologique de l'historialité.

Le fil conducteur pour la construction existentiale de l'historialité nous est offert par l'interprétation précédemment accomplie du pouvoir-être-tout authentique du *Dasein e;* par l'analyse, qui en était issue, du souci comme temporalité. Le projet existential de l'historialité du *Dasein* porte simplement au dévoilement ce qui se trouve déjà à l'état voilé dans la temporalisation de la temporalité. Conformément â l'enracinement de l'historialité dans le souci, *le Dasein* existe â chaque fois en tant qu'authentiquement ou inauthentiquement historial. Ce qui était pris en vue comme horizon prochain par l'analytique existentiale du *Dasein* sous le titre de quotidienneté se clarifie comme historialité inauthentique du *Dasein.*

Au provenir du *Dasein* appartiennent essentiellement l'ouverture et l'explicitation. De ce mode d'être de l'étant qui existe historialement jaillit la possibilité existentielle d'une ouverture et d'une saisie expresses de l'histoire. La thématisation, c'est-à-dire l'ouverture historique de l'histoire est la présupposition d'une possible «  construction du monde historique dans les sciences de l'esprit ». L'interprétation existentiale de l'histoire comme science vise uniquement à l'assignation de sa provenance ontologique à partir de l'historialité du *Dasein*. C'est à partir de là seulement qu'il est possible de déterminer les limites â l'intérieur desquelles une théorie de la science orientée sur son activité scientifique factice a le droit de s'exposer aux contingences de ses questionnements.

*L'analyse de l'historialité* du *Dasein* tente *de montrer que cet étant* n'est pas «  *temporel* . parce *qu'il «  est dans l'histoire »,* mais au contraire *qu'il n'existe* et ne *peut exister* historialement *que parce* qu'il est *temporel dans le fond de son être. »*

Néanmoins, le *Dasein* doit nécessairement être aussi nommé « temporel » au sens de l'être «  dans le temps ». Le *Dasein* factice, même sans théorie historique élaborée, a besoin de et emploie le calendrier et l'horloge. Ce qui advient «  de lui », il l'expérimente comme se produisant «  dans le temps ». De la même façon, les processus de la nature inerte et vivante font encontre « dans le temps ». Ils sont intra-temporels. Dès lors il serait tentant de faire précéder l'élucidation de la connexion entre historialité et temporalité par l'analyse-située ici

seulement au chapitre suivant[294][1] de l'origine du temps » de l'intratemporalité à partir de la temporalité. Toutefois, pour ôter â la caractérisation vulgaire de l'historial à l'aide du temps de l'intratemporalité son « évidence » et son exclusivité apparentes, il convient tout d'abord, ainsi que l'exige également la structure de la chose même, que l'historialité soit « déduite » de manière pure de la temporalité originaire du *Dasein.* Mais dans la mesure où le temps comme intratemporalité « provient » aussi de la temporalité du *Dasein,* historialité et intratemporalité n'en manifesteront pas moins une cooriginarité. Par suite, l'explicitation vulgaire du caractère temporel de l'histoire préserve son droit dans les limites qui sont les siennes. »

Est-il encore nécessaire, après cette première caractérisation du cours de l'exposition ontologique de l'historialité à partir de la temporalité, de fournir l'assurance expresse que la recherche qui suit ne nourrit nullement l'illusion de régler d'un trait de plume le problème de l'histoire ? Et pour cause : plus le problème de l'histoire est reconduit à son *enracinement* originaire, et plus la déficience des moyens « catégoriaux » disponibles, plus l'incertitude des horizons ontologiques primaires s'imposent à l'attention. La méditation qui suit se contentera simplement d'indiquer le lieu ontologique du problème de l'historialité. Au fond, tout ce dont il y va pour notre analyse, c'est de contribuer provisoirement et pour sa part une appropriation - dont il reste encore à la génération présente à s'acquitter des recherches de *Dilthey.*

Notre exposition du problème existential de l'historialité, qui, de surcroît, est *nécessairement limitée par la visée fondamental-ontologique qui est ici la nôtre, adopter& le* plan suivant : la compréhension vulgaire de l'histoire et le provenir du *Dasein (*§ 73); la constitution fondamentale de l'historialité (§ 74); l'historialité du *Dasein* et l'histoire du monde (§ 75); l'origine existentiale de la science historique à partir de l'historialité du *Dasein* (§ 76); la connexion de la présente exposition du problème de l'historialité avec les recherches de Dilthey et les idées du comte Yorck (§ 77).

### *§ 73. La compréhension vulgaire de l'histoire et le provenir du Dasein.*

Notre but prochain est de trouver le point d'amorçage pour la question originaire de l'essence de l'histoire, c'est-à-dire pour la construction existentiale de l'historialité. Ce point nous est marqué par ce qui est originairement historial. La méditation commencera donc par caractériser ce qui est désigné dans l'explicitation vulgaire du *Dasein* par les expressionsplurivoques - d'« histoire » et d'« historique ».

Le terme d'« histoire » atteste son équivoque immédiate - souvent aperçue, mais non pas pour autant « approximative » - par le fait qu'il désigne aussi bien l'« effectivité historique » qu'également la science possible de cette effectivité. (Provisoirement, nous mettrons hors circuit l'« histoire » prise au sens restreint d'une science de l'esprit.)

Parmi les significations du terme d'« histoire » qui ne visent pas la science de l'histoire, ni celle-ci même en tant qu'objet, mais cet étant lui-même en tant qu'il n'est pas nécessairement objectivé, il en est une qui revendique une éminente primauté : c'est celle où cet étant est compris comme *passé*. Cette signification s'annonce dans l'expression : ceci ou cela appartient déjà â l'histoire. « Passé », cela veut dire ici ou bien : plus sous-la-main, ou bien aussi : certes encore sous-la-main, mais sans « effet » sur le « présent ». Du reste, l'historique entendu au sens du passé présente également la signification opposée, lorsque nous disons : il est impossible d'échapper à l'histoire. Ici, l'histoire désigne le passé, mais un passé qui ne continue pas moins d'exercer ses effets. Quoi qu'il en soit, l'historique comme passé est compris du point de vue d'un rapport - positif ou privatif - d'influence sur le « présent » pris lui-même au sens de ce qui est effectif « maintenant » et « aujourd'hui ». Mais ce n'est pas tout, car le « passé » manifeste alors encore un double sens remarquable le passé appartient irréversiblement au temps antérieur, il appartenait aux événements d'alors, et pourtant il peut encore être sous-la-main «

maintenant », ainsi par exemple des restes d'un temple grec. Avec celui-ci, un « morceau de passé » est encore « présent ».

Ensuite, l'histoire ne désigne pas tant le «  passé «  au sens de ce qui a passé que la *provenance à partir de* lui. Ce qui «  une histoire » se tient dans l'enchaînement d'un devenir. L'« évolution « est alors tantôt ascension, tantôt déclin. Ce qui « a » ainsi une « histoire « peut en même temps la « faire ». « Faisant époque », il détermine « présente. ment « un « avenir ». L'histoire signifie ici un « enchaînement « d'événements et d'« effets », qui s'étend à travers le « passé », le « présent » et l'« avenir ». Le passé a alors perdu toute primauté particulière.

En outre, l'histoire désigne le tout de l'étant qui se meut «  dans le temps », plus précisément, à la différence de la nature qui, elle aussi, se meut «  dans le temps », les vicissitudes et les destinées d'hommes, d'associations d'hommes et de leur «  culture ». L'histoire, dans ce cas, ne désigne pas tant le mode d'être, le provenir lui-même, que la région de l'étant que l'on distingue de la nature en considération de la détermination essentielle de l'existence de l'homme par l « esprit » et la « culture », quand bien même la nature appartient elle aussi d'une certaine façon à l'histoire ainsi comprise.

Et enfin, est considéré comme « historique « le traditionnel comme tel, qu'il soit historiquement connu ou qu'il soit reçu comme allant de soi, en restant retiré dans sa provenance.

Si nous rassemblons unitairement les quatre significations distinguées, nous obtenons ce résultat : l'histoire est le provenir spécifique, se produisant dans le temps, du *Dasein* existant, et cela de telle manière que le provenir qui est « passé « dans l'être -l 'un-avecl'autre et qui en même temps se « transmet » et continue de produire son effet vaut comme histoire dans un sens accentué.

Ce qui relie les quatre significations, c'est qu'elle se rapportent à l'homme comme « sujet « des événements. Comment le caractère de provenir de ceux-ci doit-il être déterminé ? Le provenir est-il une séquence de processus, un apparaître et un disparaître changeant de faits ? Selon quelle guise ce provenir de l'histoire appartient-il au *Dasein ?* Le

*Dasein* est-il déjà d'abord facticement « sous-la-main », pour ne s'engager qu'ensuite et occasionnellement « dans une histoire » ? Le *Dasein* ne *devient-il* historial qu'à cause d'une intrication avec des circonstances et des événements ? Ou bien l'être du *Dasein* est-il au contraire tout d'abord constitué par le provenir, de telle manière que ce soit *seulement* parce que le *Dasein est historial dans son être* que devienne ontologiquement possible quelque chose comme des circonstances, des événements et des destinées ? Mais pourquoi, dans la caractérisation « temporelle » du *Dasein* tel qu'il provient « dans le temps », est-ce alors précisément le passé qui possède une fonction accentuée ?

Si l'histoire appartient à l'être du *Dasein,* et si cet être se fonde dans la temporalité, il s'impose naturellement de commencer l'analyse existentiale de l'historialité par les caractères de l'historial qui présentent manifestement un sens temporel. Par suite, il faut qu'une caractérisation plus aiguë de la remarquable primauté du « passé » dans le concept d'histoire prépare l'exposition de la constitution fondamentale de l'historialité.

Des « antiquités « conservées au musée, des ustensiles domestiques par exemple, appartiennent à un « temps passé », et pourtant ils n'en sont pas moins sous-la-main dans le « présent ». Dans quelle mesure un tel ustensile est-il historial[295]*, alors qu'il n'est précisément *pas encore* passé ? Est-ce seulement, par exemple, parce qu'il est devenu un *objet* d'intérêt historique, de l'étude archéologique et géographique régionale ? Mais pareil outil ne peut *être objet historique que parce qu'en lui-même il est en quelque manière historial. La* question se répète donc : de quel droit nommons-nous cet étant historial, alors qu'il n'est pourtant pas passé ? Ou bien ces « choses », quoiqu'elles soient aujourd'hui encore sous-la-main, auraient-elles, en elles » - quelque chose de passé » ? Sont-elles encore, elles qui sont sous-la-main, ce qu'elles étaient ? Manifestement, les « choses » se sont transformées. L'ustensile, « au cours du temps », est devenu fragile, piqué. Pourtant, ce n'est pas dans cette périssabilité, qui se poursuit même pendant que la chose est sous-la-main au musée, que réside *le* caractère spécifique de passé qui en fait quelque chose d'historial. Mais alors, qu'est-ce donc, dans l'outil, qui est passé ? Qu'est-ce que les choses *« étaient,* qu'elles ne sont plus aujourd'hui ? Elles demeurent bel et bien

cet outil précis d'usage - mais en tant qu'hors d'usage. Oui, mais, supposé qu'elles fussent encore aujourd'hui en usage, comme le sont de nombreux objets hérités faisant partie du ménage, seraient-elles pour cela non encore historiales ? Non : en usage ou hors d'usage, elles ne sont plus cependant ce qu'elles étaient. Qu'est-ce qui est « passé » ? Réponse : rien d'autre que le *monde à* l'intérieur duquel, appartenant à un complexe d'outils, elles faisaient encontre en tant qu'à-portée-de-la-main et étaient utilisées par un *Dasein* préoccupé, étant-au-monde. Le *monde* n'est plus. Mais *l'intramondain* qui appartenait à ce monde, lui, est encore sous-la-main. C'est en tant qu'outil appartenant à un monde que l'étant maintenant encore sous-la-main peut néanmoins appartenir au *« passé ».* Mais que signifie ce ne-plus-être du monde ? Le monde n'est que selon la guise du *Dasein* existant, qui est *facticement* comme être-au-monde.

Le caractère historial des antiquités encore conservées se fonde donc dans le « passé » du *Dasein* au monde duquel elles appartenaient. Dès lors, ce serait seulement le *Dasein* passé » qui serait historial, non pas le *Dasein « présent ».* Mais le *Dasein* peut-il en général être *passé,* si nous déterminons ce mot « passé » au sens de « maintenant *plus sous-la-main* ou *à-portée-de-la-main » ?* Manifestement, le *Dasein* ne peut *jamais* être passé, non point parce qu'il est impérissable, mais parce qu'il ne peut essentiellement jamais être *sous-la-main,* mais, s'il est, *existe.* Or justement, un *Dasein* n'existant plus, au sens ontologique strict, n'est point passé, mais ayant *été*-Là. Les antiquités encore sous-la-main ont un caractère de « passé » et d'histoire sur la base de leur appartenance outilitaire à, et de leur provenance depuis un monde ayant-été d'un *Dasein* ayant-été-Là. C'est celui-ci qui est le primairement historial. Mais est-ce à dire que le *Dasein* ne *devienne* historial que du fait qu'il n'est plus Là ? Ou bien n'est-il pas justement historial en tant que facticement existant *?* Le Dasein *est-il seulement ayant-été au sens de Payant-été-LÀ, ou bien n'est-il pas* « été » en tant *que présentifiant-à-venir, c'est-à-dire dans la temporalisation de sa temporalité ?*

De cette analyse provisoire de l'outil qui est encore sous-la-main tout en appartenant, en tant qu'il est en quelque manière « passé », à l'histoire, il ressort qu'un tel étant n'est historial que sur la base de son appartenance au monde. Mais le monde a le mode d'être *de l'historial parce qu'il*

*constitue une déterminité ontologique du Dasein.* En outre, il apparaît que la déterminité temporelle « passé » est dépourvue de sens univoque, et qu'elle se distingue manifestement de l'étre-été que nous avons découvert en tant que constituant de l'unité ekstatique de la temporalité. Or, par le fait même, l'énigme ne fait que s'aiguiser pourquoi est-ce précisément le «  passé », ou, plus adéquatement, *l'être-été* qui détermine l'historial de façon *prépondérante,* alors que l'être-été ne se temporalise pourtant que cooriginairement avec le présent et l'avenir ?

Est *primairement* historial - avons-nous affirmé - le *Dasein.* Mais est *secondairement* historial l'étant qui fait encontre de manière intramondaine : non pas seulement l'outil à-portée-de-la-main au sens le plus large, mais aussi la *nature* du monde ambiant en tant que *n sol historial ». L'étant qui, sans être à la mesure du Dasein, est historial sur la base de son* appartenance au monde, nous le nommons mondo-historial. Il est possible de montrer que le concept vulgaire de l'« histoire du monde » provient justement de l'orientation sur cet historial secondaire. Le mondo-historial n'est pas seulement historia], par exemple, sur la base d'une objectivation historique, il l'est *comme l'étant* que, faisant encontre à l'intérieur du monde, il est en lui-même.

L'analyse du caractère historial d'un outil encore sous-la-main n'a pas seulement *reconduit au Dasein comme à l'historial primaire, mais elle a contribué à éveiller le doute* quant à la question de savoir si la caractérisation temporelle de l'historial en général peut être primairement orientée sur l'être-dans-le-temps d'un sous-la-main. Ce n'est pas en reculant vers un passé de plus en plus éloigné que de l'étant devient «  plus historial », de telle sorte que le plus ancien serait le plus proprement historial. Mais d'autre part, si l'écart temporel » par rapport au maintenant et à l'aujourd'hui n'a lui non plus aucune signification constitutive primaire pour l'historialité de l'étant proprement historial, ce n'est point parce que celui-ci n'est pas «  dans le temps », est intemporel, mais parce qu'il existe de manière *plus originairement temporelle* que ne le peut jamais en son essence ontologique, un étant sous-la-main (périssant ou advenant) « dans le temps ».

Remarques bien circonstanciées, dira-t-on. Car que le Dasein humain soit au fond le « sujet » primaire de l'histoire, nul ne le nie, et même le concept vulgaire cité de l'histoire l'exprime assez nettement. Certes, mais la thèse :. le *Dasein* est historial » ne désigne pas seulement le fait ontique que l'homme représente un « atome » plus ou moins lourd dans le tourbillon de l'histoire du monde et demeure le jouet des circonstances et des événements, mais elle pose le problème suivant : *dans quelle mesure, et sur la base de quelles conditions ontologiques l'historialité appartient-elle à titre de constitution d'essence à la subjectivité du sujet « historial » ?*

### *§ 74. La constitution fondamentale de l’historialité.*

Facticement, le *Dasein* a à chaque fois son «  histoire », et, s’il peut l’avoir, c’est parce que l’être de cet étant est constitué par l’historialité. Il nous faut maintenant justifier cette thèse, avec l’intention d’exposer le problème *ontologique* de l’histoire en tant que problème existential. L’être du *Dasein a* été délimité comme souci. Le souci se fonde dans la temporalité. Par suite, c’est dans l’orbe de celle-ci que nous devons nous mettre en quête d’un provenir qui détermine l’existence en tant qu’historiale. Dès lors, l’interprétation de l’historialité du *Dasein* se révèle n’être au fond qu’une élaboration plus concrète de la temporalité. Nous n’avions d’abord dévoilé celle-ci que par rapport à la guise de l’exister authentique, que nous caractérisions comme résolution devançante. Nous demandons maintenant : dans quelle mesure celle-ci implique-t-elle un provenir authentique du *Dasein* ?

La résolution a été déterminée comme le se-projeter ré-ticent, prêt à l’angoisse, vers l’être-en-dette propre[296][1]. Elle conquiert son authenticité en tant que résolution *devançante*[297][2]. Dans celle-ci, le *Dasein* se comprend de telle sorte quant à son pouvoir-être qu’il comparait devant la mort. afin d’assumer ainsi totalement l’étant qu’il est lui-même en son être-jeté. L’assomption résolue du « Là » propre factice signifie en même temps la décision pour la situation. Ce pour quoi le *Dasein* se décide à chaque fois facticement, l’analyse existentiale est fondamentalement incapable de l’élucider, aussi bien la présente recherche n’exclut-elle pas moins de son champ le projet existential de possibilités factices de l’existence. Néanmoins, nous devons nous demander d’où *en général* peuvent être puisées les possibilités vers lesquelles le *Dasein* se projette facticement. Le se-projeter devançant vers la possibilité indépassable de l’existence, la mort, garantit seulement la totalité et l’authenticité de la résolution. Cependant, les possibilités facticement ouvertes de l’existence ne sauraient être empruntées à la mort, et cela d’autant moins que le

devancement vers la possibilité ne signifie point une spéculation sur celle-ci, mais justement un retour vers le Là factice. Serait-ce alors que l'assomption de l'être-jeté du Soi-même dans son monde ouvrirait un horizon auquel l'existence arrache ses possibilités factices ? Et n'avons-nous pas dit, de surcroît, que le *Dasein* ne pouvait revenir en deçà de son être-jeté ?[298][1] Mais avant de décider précipitamment si le *Dasein* puise ou non ses possibilités authentiques d'existence dans l'être-jeté, nous devons nous assurer du concept plein de cette déterminité fondamentale du souci.

Jeté, le *Dasein* est certes remis à lui-même et à son pouvoir-être, mais *cependant en tant qu'être-au-monde. Jeté, il est assigné à un « monde » et il existe facticement avec d'autres.* De prime abord et le plus souvent, le Soi-même est perdu dans le On. Il se comprend à partir des possibilités d'existence qui « ont cours » dans ce qui est à chaque fois aujourd'hui l'explicitation publique « moyenne » du *Dasein*. Le plus souvent, elles sont rendues méconnaissables par l'équivoque, et cependant elles sont connues. Le comprendre existentiel authentique se soustrait si peu à l'être-explicité traditionnel que c'est à chaque fois à partir de lui et contre lui, et pourtant à nouveau pour lui qu'il saisit dans la décision la possibilité choisie.

La résolution où le *Dasein* revient vers lui-même ouvre les possibilités à chaque fois factices d'exister authentique *à* partir *de l'héritage* qu'elle *assume* en tant que jetée. Le retour résolu vers l'être-jeté abrite en soi un *se-délivrer* de[299][*] possibilités traditionnelles, quoique non pas nécessairement en tant *que* traditionnelles. Si tout « bien » est héritage et si le caractère de la « bonté » se trouve dans la possibilisation d'existence authentique, alors se constitue à chaque fois dans la résolution la délivrance d'un héritage. Plus authentiquement le *Dasein* se résout, c'est-à-dire se comprend sans équivoque à partir de sa possibilité la plus propre, insigne dans le devancement vers la mort, et plus univoque et nécessaire est la trouvaille élective de la possibilité de son existence. Seul le devancement dans la mort expulse toute possibilité arbitraire et « provisoire »; seul l'être-libre *pour* la mort donne au *Dasein* son but pur et simple et rejette l'existence dans sa finitude. La finitude saisie de l'existence arrache à la multiplicité sans fin des possibilités immédiatement offertes de la complaisance, de la légèreté de la dérobade

et transporte le *Dasein* dans la simplicité de son destin. Par ce terme, nous désignons le provenir originaire du *Dasein,* inclus dans la résolution authentique, où, libre pour la mort, il se *délivre à* lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie.

Si le *Dasein* peut être frappé par les coups du destin. c’est uniquement parce qu’au fond de son être il est destin au sens qu’on vient de caractériser. Existant destinalement dans la résolution auto-délivrante, le *Dasein* comme Être-au-monde est ouvert à la « survenue » des circonstances « heureuses » et à la cruauté des hasards. Ce n’est nullement du concours des circonstances et des événements qui naît un destin. Même l’irrésolu - et plus encore que celui qui a choisi - est concerné par eux, et pourtant il ne peut « avoir » de destin.

Lorsque le *Dasein,* en devançant, laisse la mort prendre pouvoir sur soi, il se comprend, libre pour elle, dans la *sur-puissance* propre de sa liberté finie, afin d’assumer en celle-ci, qui n’« est » jamais que dans l’avoir-choisi du choix. l’im-puissance de son abandon à lui-même, et de devenir clairvoyant pour les contingences de la situation ouverte. Mais si le *Dasein* destinai comme être-au-monde existe essentiellement dans l’être-avec avec autrui, son provenir est un co-provenir, il est déterminé comme *co-destin,* terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple. Le co-destin ne se compose pas de destins individuels, pas plus que l’être-l’un-avec-l’autre, ne peut être conçu comme une co-survenance de plusieurs sujets[300]1. Dans l’être-l’un-avec-l’autre dans le même monde et dans la résolution pour des possibilités déterminées, les destins sont d’entrée de jeu déjà guidés. C’est dans la communication qui partage et dans le combat que se libère la puissance du co-destin. Le co-destin destina) du *Dasein* dans et avec sa « génération »[301]1 constitué le provenir plein, authentique du *Dasein.*

Le destin : la sur-puissance im-puissante, prête à l’obstacle, du se-projeter ré-ticent, prêt à l’angoisse, vers l’être-en-dette propre - requiert comme sa condition ontologique de possibilité la constitution d’être du souci, c’est-à-dire la temporalité. C’est seulement si. dans l’être d’un étant, la mort, la dette, la conscience, la liberté et la finitude co-habitent

aussi co-originairement qu'elles le font dans le souci, que cet étant peut exister selon le mode du destin, c'est-à-dire être historial dans le fond de son existence.

*Seul un étant qui est essentiellement AVENANT en son être, de telle* manière que, *libre pour sa mort et se* brisant *sur elle,* il puisse *se laisser re-jeter vers son Là factice, autrement dit seul* un étant qui, en tant qu'avenant, est en *même temps ÉTANT-ÉTÉ, peut, en se délivrant à* lui-même *la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre* et être *INSTANTANÉ pour « son temps ». Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historialité authentique.*

Que la résolution ait un savoir *exprès* de la provenance de la possibilité vers laquelle elle se projette, cela n'est pas nécessaire. En revanche, il y a bien dans la temporalité du *Dasein*, et en elle seulement, la possibilité de ramener expressément le pouvoir-être existential vers lequel il se projette depuis la compréhension transmise du *Dasein.* La résolution qui revient vers soi, qui se dé-livre, devient alors la *répétition* d'une possibilité transmise d'existence. La répétition est la *délivrance* /tradition/ *expresse,* c'est-à-dire le retour dans des possibilités du *Dasein* qui a été Là. La répétition authentique d'une possibilité d'existence passée -le fait que le *Dasein* se choisit ses héros-se fonde existentialement dans la résolution devançante; car c'est en elle seulement qu'est choisi le choix qui rend libre pour la poursuite du combat et pour la fidélité au répétable. Néanmoins, le se-délivrer répétitif d'une possibilité passée n'ouvre nullement le *Dasein* ayant été Là afin de le réaliser à nouveau. La répétition du possible n'est ni une restitution du « passé », ni une liaison après coup du « présent » à ce qui est « révolu ». Jaillissant d'un se-projeter résolu, la répétition ne s'en laisse pas compter par le «  passé », pour ensuite se borner à le laisser revenir en tant qu'effectivité antérieure. Bien plutôt la répétition ran-contre-t-elle la possibilité de l'existence ayant été Là. La ren-contre de la possibilité dans la décision est cependant en même temps, *en tant qu'instantanée,* le *rappel* de ce qui se déploie dans l'aujourd'hui comme « passé ». Pas plus qu'elle ne s'en remet au passé,

pas plus la répétition ne vise un progrès. L'une et l'autre attitude sont indifférentes à l'existence authentique dans l'instant.

Nous caractérisons la répétition comme le mode de la résolution auto-délivrante par lequel le *Dasein* existe expressément comme destin. Mais si le destin constitue l'historialité originaire du *Dasein*, alors l'histoire n'a son poids essentiel ni dans le passé, ni dans l'aujourd'hui et dans son « enchaînement » avec le passé, mais dans le provenir authentique de l'existence, lequel jaillit de l'avenir du *Dasein*. L'histoire, en tant que guise d'être du *Dasein,* plonge si essentiellement sa racine dans l'avenir que la mort - en tant que possibilité caractérisée du *Dasein* - re-jette l'existence devançante vers son être-jeté factice et ne prête qu'ainsi à l'être-été sa primauté spécifique au sein de l'historial. *L'être authentique pour la* mort, c'est-à-dire *la finitude de la temporalité, est le fondement retiré de* l'historialité du *Dasein*. Le *Dasein* ne devient pas pour la première fois historial dans la répétition, mais c'est parce qu'il est historial en tant que temporel qu'il peut, en répétant, s'assumer dans son histoire. Et pour cela, il n'est encore besoin d'aucune science historique.

L'auto-délivrance devançante, contenue dans la résolution, au Là de l'instant, nous la nommons le destin. En lui se fonde conjointement le co-destin, terme par lequel nous entendons le provenir du *Dasein* dans son être-avec avec autrui. Le co-destin destinal peut, dans la répétition. être expressément ouvert quant à son attachement à l'héritage transmis. C'est la répétition qui seule rend sa propre histoire manifeste au *Dasein*. Le provenir lui-même et l'ouverture qui lui appartient, ou encore son appropriation, se fondent existentialement dans le fait que le *Dasein* comme temporel est ekstatiquement ouvert.

Ce que nous avons jusqu'à maintenant caractérisé comme historialité d'après le provenir contenu dans la résolution devançante, nous l'appelons l'historialité *authentique* du *Dasein.* Il nous est apparu clairement, à partir des phénomènes-enracinés dans l'avenir - de la délivrance [tradition) et de la répétition, pourquoi le provenir de l'histoire authentique a son poids dans l'Être-été. En quelle guise cependant ce provenir comme destin doit constituer l'«  enchaînement total du *Dasein* depuis sa naissance jusqu'à sa mort, voilà qui ne devient que plus énigmatique. Quelles lumières le

retour à la résolution peut-il nous apporter là-dessus ? Une décision ne serait-elle donc à nouveau qu'un «  vécu » singulier dans la séquence de l'enchaînement total des vécus ? L'«  enchaînement » du provenir authentique consisterait-il par exemple en une suite sans lacune de décisions ? A quoi cela tient-il que la question de la constitution de l'« enchaînement de la vie » ne trouve point de réponse vraiment satisfaisante ? N'est-ce point que la recherche, en fin de compte, dépend trop précipitamment de l'obtention de cette réponse, sans avoir préalablement examiné la *question* elle-même en sa légitimité ? En effet, de tout le cours antérieur de l'analytique existentiale, rien ne se dégage si nettement que le fait que l'ontologie du *Dasein* ne cesse toujours de nouveau de succomber aux séductions de la compréhension vulgaire de l'être. Or à celle-ci, il n'est possible de donner méthodiquement la réplique que si nous nous enquérons de *l'origine* de cette question pourtant si «  évidente » de la constitution de l'enchaînement du *Dasein* et déterminons dans quel horizon ontologique elle se meut.

Si l'historialité appartient à l'être du *Dasein,* alors il faut que l'exister inauthentique soit lui aussi historial. Or qu'en serait-il si c'était l'historialité *inauthentique* du *Dasein* qui déterminait l'orientation de la question qui s'enquiert d'un «  enchaînement de la vie » et qui barrait l'accès à l'historialité authentique et à l'«  enchaînement » qui lui est propre ? Quoi qu'il en soit de ce point, si notre exposition du problème ontologique de l'histoire doit être suffisamment complète, nous ne pouvons nous dispenser de prendre maintenant en considération l'historialité inauthentique du *Dasein*.

### *§ 75. L'historialité du Dasein et l'histoire du monde.*

De prime abord et le plus souvent, le *Dasein* se comprend à partir de ce qui lui fait encontre dans le monde ambiant et dont il se préoccupe circon-spectivement. Ce comprendre n'est pas une simple prise de connaissance de lui-même, qui se bornerait à accompagner tous les comportements du *Dasein.* Comprendre signifie se-projeter vers ce qui est à chaque fois la possibilité de l'être-au-monde, autrement dit exister en tant que cette possibilité. Ainsi, le comprendre comme entente constitue-t-il également l'existence inauthentique du On. Ce qui fait encontre à la préoccupation quotidienne dans l'être-l'un-avec-l'autre public, ce ne sont pas seulement l'outil et l'ouvrage, mais aussi ce qui en « résulte » : les « affaires », les entreprises, les incidents et les accidents. Le « monde » en est à la fois le sol et le théâtre, et, comme tel, il appartient conjointement aux faits et gestes quotidiens. Dans l'être-l'un-avec-l'autre public, les autres ne nous font encontre que dans une affaire où « l'on est soi-même plongé ». Et cette affaire, on la connaît, on la commente, on la promeut, on la combat, on la préserve et on l'oublie - mais toujours en n'ayant primairement d'yeux que pour ce qui se poursuit ainsi et ce qui en « sort *a.* Le progrès, la stagnation, le changement, le « bilan » du *Dasein* singulier, nous ne les évaluons de prime abord qu'à partir du cours, de l'état, du changement et de la disponibilité de l'étant offert à la préoccupation. Si trivial que puisse être ce renvoi à la compréhension du *Dasein* qui caractérise l'entendement quotidien, il se trouve que, du point de vue ontologique, elle est rien moins que transparente. Car pourquoi, dans ces conditions, l'« enchaînement » du *Dasein* ne serait-il pas lui aussi déterminé à partir de ce dont on se préoccupe, de ce que l'on « vit » ? L'outil, l'ouvrage, et tout ce auprès de quoi *le Dasein* se tient, tout cela ne co-appartient-il pas à son « histoire » ? Le provenir de l'histoire, dès lors, ne serait-il que le déroulement - considéré isolément - de « flux de vécus » dans les sujets singuliers ?

En fait, l'histoire n'est ni le complexe dynamique des modifications des objets, ni la séquence arbitraire des vécus des « sujets ». Le provenir de l'histoire concerne-t-il donc alors l'« enchaînement » du sujet et de l'objet ? Mais voudrait-on rapporter ce provenir à la relation sujet-objet qu'il n'en faudrait pas moins s'enquérir du mode d'être de cet enchaînement comme tel, si c'est bien lui qui fondamentalement « provient *a.* La thèse de l'historialité du *Dasein* ne dit pas que c'est le sujet sans-monde qui est historial, mais bien l'étant qui existe comme être-au-monde. *Le provenir de l'histoire est provenir de l'Être-au-monde.* L'historialité du *Dasein* est essentiellement historialité du monde qui, sur la base de la temporalité ekstatico-horizontale, appartient à la temporalisation de celle-ci Pour autant que le *Dasein* existe facticement, de l'étant intramondain découvert lui fait aussi et déjà encontre. *Avec l'existence de l'être-au-monde historial, de l'à-portée-de-la-main et du* sous-la-main *est à chaque fois déjà inclus dans l'histoire du monde.* L'outil et l'ouvrage, des livres par exemple, ont leurs « destins », des monuments et des institutions ont leur histoire. Mais la nature elle aussi est historiale. Certes, elle ne l'est précisément pas lorsque nous parlons d'« histoire naturelle »[302]1, mais elle l'est bel et bien en tant que paysage, que domaine d'installation et d'exploitation, comme champ de bataille ou comme lieu de culte. Cet étant intramondain *est* comme tel historial, et son histoire ne représente pas un cadre « extérieur » qui accompagnerait purement et simplement l'histoire « intérieure » de l'« âme ». Nous nommons cet étant le *mondo-historial.* Cependant, il faut ici prendre garde à l'équivoque de cette expression que nous venons de choisir, en lui donnant ici un sens ontologique « histoire du monde ». Elle signifie d'une part le provenir du monde en son unité essentielle, existante avec le *Dasein.* Mais d'autre part, dans la mesure où avec le monde existant facticement de l'étant intramondain est à chaque fois découvert, elle désigne le « provenir » intramondain de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main. Le monde historial n'est facticement que comme monde de l'étant intramondain. Ce qui « provient » avec l'outil et l'ouvrage comme tel a un caractère propre de mobilité, qui jusqu'à maintenant est resté dans une obscurité totale. Un anneau, par exemple, qui est transmis et porté, ne subit pas simplement, dans un tel être, des changements de lieu. La mobilité du provenir où quelque chose « advient de lui » ne saurait être saisie à partir du mouvement comme transport local. Et autant vaut de tous

les « processus » et événements mondo-historaux, mais aussi, en un sens, de « catastrophes naturelles ». Cependant, indépendamment même des limites de notre thème, nous pouvons d'autant moins poursuivre ici ce problème de la structure ontologique du provenir mondo-historial que l'intention de notre exposé est précisément de conduire devant l'énigme ontologique de la mobilité du provenir en général.

Tout ce qui nous incombe ici est de délimiter l'orbe de phénomènes qui, lorsqu'on parle de l'historialité du *Dasein,* est nécessairement co-visé ontologiquement. Sur la hase de la transcendance, temporellement fondée, du monde, du mondo-historial est à chaque fois déjà « objectivement » là dans le provenir de l'être-au-monde existant, *sans être* saisi *historiquement.* Et comme le *Dasein* factice s'identifie de manière échéante à sa préoccupation. il comprend de prime abord son histoire mondo-historialement. Et comme de surcroît la compréhension vulgaire de l'être comprend indifféremment l'« être » comme être-sous-la-main, l'être du mondo-historial est expérimenté et explicité au sens d'un sous-la-main qui arrive, est présent et disparaît. Et comme, enfin, le sens de l'être vaut en général pour ce qu'il y a de plus « évident », la question du mode d'être du mondo-historial et de la mobilité du provenir en général passe « quand même et à parler vrai » pour la sophistication stérile d'un verbalisme creux.

Le *Dasein* quotidien est dispersé dans la multiplicité de ce qui « se passe » chaque jour. Les occasions, les circonstances auxquelles la préoccupation s'attend d'entrée de jeu «  tactiquement » produisent le « destin ». C'est seulement à partir de la préoccupation que le *Dasein* existant inauthentiquement se forme une histoire. Et comme il doit alors, assiégé qu'il est par ses «  affaires » se *reprendre* hors de la *dispersion* et de *l'incohérence* de ce qui se passe » dans le moment même s'il veut advenir à lui-même, c'est seulement de l'horizon de compréhension de l'historialité inauthentique que naît en général la *question* de la formation possible d'un « enchaînement » du *Dasein*, celui-ci étant pris au sens des vécus «  également » sous-la-main du sujet. La possibilité de la domination de cet horizon de questionnement se fonde dans l'ir-résolution qui constitue l'essence de l'in-stabilité du Soi-même.

Ainsi est mise en évidence l'origine de la question d'un « enchaînement » du *Dasein* au sen de l'unité de la chaîne des vécus entre naissance et mort. La provenance de la question trahit en même temps son caractère inadéquat par rapport à une interprétation existentiale originaire de la totalité du provenir du *Dasein.* Mais d'autre part la prépondérance de cet horizon « naturel » de questionnement permet également d'expliquer pourquoi tout se passe comme si c'était justement l'historialité authentique du *Dasein* - le destin et la répétition - qui parait le moins capable de livrer le sol phénoménal requis pour porter à la figure d'un problème ontologiquement fondé ce que vise fondamentalement la question de l'« enchaînement » du *Dasein*.

La question, en effet, ne peut être : comment le *Dasein* obtient-il l'unité d'enchaînement permettant après coup de lier la séquence passée et actuelle des « vécus », mais : en quel mode d'être de lui-même le *Dasein* *se perd-il de telle manière qu'il doive pour* ainsi dire *ne se reprendre qu'après* coup *à partir de la* distraction *et inventer pour l'ensemble ainsi réuni* une unité *englobante ?* La perte dans le On et dans le mondo-historial s'est dévoilée antérieurement comme fuite devant la mort. Cette fuite devant... manifeste l'être *pour* la mort comme une déterminité fondamentale du souci. La résolution devançante porte cet être pour la mort à l'existence authentique. Or le provenir de cette résolution, autrement dit la répétition auto-délivrante de l'héritage des possibilités, a pu être interprété comme historialité authentique. Serait-ce que celle-ci contient l'être-é-tendu originaire, non perdu - et étranger à la nécessité d'un « enchaînement » - de l'existence totale ? La résolution du Soi-même contre l'in-stabilité de la distraction est en soi-même la continuité *é-tendue* où le *Dasein* en tant que destin tient « inclus » dans son existence la naissance, la mort et leur « entre-deux », de telle manière qu'en une telle stabilité il est instantané pour le sens mondo-historial de ce qui lui est à chaque fois situation. Dans la répétition destinale de possibilités ayant été, le *Dasein* se te-porte « immédiatement », c'est-à-dire, en termes temporels, ekstatiquement, à ce qui a déjà été avant lui. Mais alors, avec cette auto-délivrance de l'héritage, la « naissance », dans le retour depuis la possibilité indépassable de la mort, est *reprise* dans

*l'existence,* et cela, bien sûr, afin que celle-ci n'en accueille que plus lucidement l'être-jeté du Là propre.

La résolution constitue la *fidélité* de l'exigence envers le Soi-même propre. En tant que résolution prête *à l'angoisse,* la fidélité est en même temps possible respect de l'unique autorité que puisse avoir un libre exister, c'est-à-dire des possibilités répétables de l'existence. Ce serait mécomprendre ontologiquement la résolution que d'imaginer qu'elle *n'est* effective en tant que « vécu » qu'aussi longtemps que "dure » l'« acte » de décision. Dans la résolution est contenue la stabilité existentielle qui, par essence, a déjà anticipé tout instant possible né d'elle. La résolution comme destin est la liberté pour le sacrifice, tel qu'il peut être exigé par la situation, d'une décision déterminée. Par-là, la continuité de l'existence n'est point interrompue, mais au contraire justement *avérée* dam l'instant. La continuité ne se forme pas d'abord par et à partir de l'ajointement d' "instants », mais ceux-ci naissent au contraire de la temporalité *déjà é-tendue* de la répétition en tant qu'étant-été de façon avenante.

Dans l'historialité inauthentique, en revanche, l'être-é-tendu du destin est retiré. Cest in-stablement que, en tant que On-même, le *Dasein* présentifie son « aujourd'hui ». Attentif à la prochaine nouveauté, il a aussi et déjà oublié l'ancien. Le On se dérobe au choix. Aveugle aux possibilités, il est incapable de répéter de l'étant-été, mais il le conserve seulement, n'obtenant par là que ce qui reste en fait d'« effectivité » du mondo-historial passé - les résidus et la relation sous-la-main les concernant. Perdu dans la présentification de l'aujourd'hui, il comprend le « passé » à partir du « présent ». La temporalité de l'historialité authentique, au contraire, est en tant qu'instant devançant-répétant une *dé-présentification* de l'aujourd'hui et une désaccoutumance de l'ordinaire du On. L'existence inauthentiquement historiale, à l'inverse, chargée qu'elle est des séquelles - devenues pour elle-même méconnaissables - du « passé », cherche le moderne. L'historialité authentique comprend l'histoire comme le « retour » du possible, et elle sait que la possibilité ne revient que si l'existence est ouverte à elles en tant que destinale-instantanée dans la répétition résolue.

L'interprétation existentiale de l'historialité du *Dasein* ne cesse, insensiblement, de s'enfoncer dans l'ombre. De telles obscurités peuvent d'autant moins être éliminées que les dimensions possibles d'un questionner authentique ne sont elles-mêmes déjà pas débrouillées, et que, en elles, c'est l'énigme *de l'être* et (comme il est maintenant devenu clair) *du mouvement* qui est à l'ouvre. Néanmoins, un projet de la genèse ontologique de l'histoire comme science à partir de l'historialité du *Dasein* peut être risqué. Il servira de préparation à la clarification - que nous aurons à accomplir dans la suite - de la tâche d'une destruction historique de l'histoire de la philosophie[303][1].

### *§ 76. L'origine existentiale de l'enquête historique à partir de l'historialité du Dasein.*

Que l'enquête historique, comme toute science, soit à chaque fois et facticement «  dépendante », en tant que mode d'être du *Dasein,* de la « conception du monde dominante », il n'est pas besoin d'y insister. Néanmoins, par-delà ce fait, il est nécessaire de s'enquérir de la possibilité ontologique de l'origine des sciences à partir de la constitution d'être du *Dasein.* Or cette origine est encore fort peu claire. Dans le cadre présent, l'analyse ne se doit que de dégager sommairement l'origine existentiale de l'enquête historique, autant qu'il est requis pour que vienne encore plus clairement en lumière l'historialité du *Dasein* et son enracinement dans la temporalité.

Si l'être du *Dasein* est fondamentalement historial, alors, manifestement, toute science factice demeure rattachée à ce provenir. Néanmoins, si la science historique a l'historialité du *Dasein* pour présupposition, c'est également d'une autre manière, spécifique et privilégiée. »

On pourrait essayer, de prime abord, de préciser ce rapport en soulignant que l'enquête historique en tant que science de l'histoire du *Dasein* doit nécessairement avoir l'étant originairement historal pour « présupposition » en tant que son « objet » possible. Seulement, il ne suffit pas que l'histoire *soit* pour qu'un objet historique devienne accessible; d'autre part, la connaissance historique n'est pas seulement historiale en tant que conduite provenante du *Dasein,* mais *l'ouverture historique de* l'histoire *est en elle-même enracinée de par sa* structure *ontologique,* qu'elle s'accomplisse ou non facticement, *dans l'historialité du Dasein*. C'est là ce que signifie l'expression d'origine existentiale de l'enquête historique à  partir de l'historialité du *Dasein.* Mettre cette origine au jour, cela veut dire méthodiquement : projeter ontologiquement l'idée de

l’enquête historique à partir de l’historialité du *Dasein*. En revanche, il ne s’agit alors nullement d’« abstraire » le concept de l’enquête historique à partir d’une activité actuellement factice de la science, ou de l’identifier à elle. »

Car qu’est-ce qui nous garantit, au fond, que ces procédures factices représentent effectivement l’enquête historique envisagée selon ses possibilités originaires et authentiques ? Et en serait-il même ainsi - ce que nous nous abstenons de trancher -, il reste que le concept en question ne pourrait être « découvert » sur le fait en question qu’au fil conducteur de l’idée déjà comprise de l’enquête historique. Mais à l’inverse, il ne suffit nullement, pour que l’idée existentiale de l’enquête historique obtienne un droit supérieur, que l’historien nous confirme que son comportement factice est en accord avec elle, et elle ne devient pas non plus « fausse » sous prétexte qu’il y contredit.

L’idée de l’enquête historique comme science implique qu’elle se soit saisie de *l’ouverture* de l’étant historial comme d’une tàche propre. Toute science se constitue primairement par la thématisation. Ce qui, dans le *Dasein* comme être-au-monde ouvert, est connu préscientifiquement est projeté vers son être spécifique. Avec un tel projet se délimite la région de l’étant considéré. Les accès à lui reçoivent ainsi leur « direction » méthodique, la structure de la conceptualité de l’explicitation obtient ainsi sa pré-esquisse. Si, réservant la question de la possibilité d’une « histoire du présent », nous assignons pour tâche à l’enquête historique l’ouverture du « passé », la thématisation historique de l’histoire n’est alors possible que si en général du « passé » est à chaque fois déjà ouvert. Même abstraction faite de la question de savoir si sont disponibles des sources suffisantes pour une re-présentation du passé, il faut bel et bien qu’en général le chemin vers lui soit en général *ouvert* pour que le retour historique vers lui soit possible. Or le sens de telles requêtes et la possibilité d’y satisfaire sont rien moins qu’évidents.

Mais pour autant que l’être du *Dasein* est historial, c’est-à-dire qu’il est ouvert, sur le fondement de la temporalité ekstatico-horizontale, en son être-été, la thématisation du « passé » accomplissable dans l’existence s la voie libre. Et parce que le *Dasein* - et le *Dasein seul* - est originairement

historial, il faut que ce que la thématisation historique propose comme objet possible à la recherche possède le mode d'être du *Dasein ayant-été-Là.* Avec le *Dasein* factice comme être-au-monde *est à* chaque fois aussi l'histoire du monde. Que le *Dasein* ne soit plus Là, et le monde, lui aussi, est ayant-été-Là, et à cela ne contrevient point le fait que l'à-portée-de-la-main auparavant intramondain ne passe pas encore, et, en tant que non-passé du monde qui a été Là, est « historiquement » trouvable pour un présent.

Des restes encore sous-la-main, des monuments, des récits, sont un « matériel » *possible* pour l'ouverture concrète du *Dasein* ayant-été-Là. De tels étants ne *peuvent* devenir matériau *historique* que parce qu'ils ont, selon leur mode d'être propre, un caractère *mondo-historial.* D'autre part, ils ne *deviennent* matériau que pour autant qu'ils sont d'emblée compris en leur intramondanéité. Le monde déjà projeté se détermine par l'interprétation du matériau mondo-historial « conservé ». Ce n'est nullement la récollection, l'examen et la mise en sûreté du matériau qui met en route le retour au « passé » : bien plutôt présuppose-t-il déjà *l'être historial pour* le *Dasein* ayant-été-Là, c'est-à-dire l'historialité de l'existence de l'historien. C'est celle-ci qui fonde existentialement l'enquête historique comme science jusqu'en ses procédures « artisanales » les plus inapparentes[304]1.

Si l'enquête historique s'enracine ainsi dans l'historialité, il doit être également possible de déterminer à partir de là ce qui est . à proprement parler *» objet* de cette enquête. La délimitation du thème originaire de l'enquête historique devra s'accomplir en prenant mesure sur l'historialité authentique et le mode à elle propre d'ouverture de ce qui a été Là, la répétition. Celle-ci comprend le *Dasein* qui a été Là en sa possibilité authentique étant-été. La «  naissance » de l'enquête historique à partir de l'historialité authentique signifiera donc ceci : la thématisation primaire de l'objet historique projette le *Dasein* ayant-été-Là vers sa possibilité la plus propre d'existence. Serait-ce alors que l'enquête historique doit avoir le *possible* pour thème ? Et toute son « intention » n'est-elle pas au contraire tournée vers les *«* faits », vers ce qui a été en tant qu'il a été factuellement ?

Mais qu'est-ce que cela veut dire : le *Dasein* est « factuel » ? Si le *Dasein* n'est « à proprement parler » effectif que dans l'existence, alors sa « factualité » se constitue justement dans le se-projeter résolu vers un pouvoir-être choisi. Par suite, ce qui a à proprement parler été-Là « en fait », c'est la possibilité existentielle en laquelle se déterminèrent facticement un destin, un co-destin et une histoire du monde. L'existence n'étant jamais que comme facticement jetée, l'enquête historique ouvrira de manière d'autant plus pénétrante la force tranquille du possible qu'elle comprendre plus simplement et concrètement l'être-été-au-monde à partir de sa possibilité et se « bernera » à le présenter comme tel.

Si l'enquête historique, naissant elle-même de l'historialité authentique, dévoile répétitivement le *Dasein* ayant-été-Là en sa possibilité, alors elle a aussi et déjà manifesté l'« universel » dans l'unique. La question de savoir si l'enquête historique n'a pour objet que la série des événements uniques, « individuels », ou aussi des « lois », est donc radicalement aberrante. Ce qui constitue son thème, ce n'est ni ce qui s'est produit une seule fois, ni un universel flottant au-dessus de lui, mais la possibilité étant-été de manière facticement existante. Et celle-ci n'est point répétée comme telle, c'est-à-dire comprise de manière authentiquement historique, si elle est travestie en un pâle modèle supra-temporel. Seule l'historialité authentique factice peut, en tant que destin résolu, ouvrir de telle sorte l'histoire ayant-été-Là que, dans la répétition, la « force » du possible rejaillit sur l'existence factice, c'est-à-dire ad-vient à elle en son être-avenant. Par suite l'enquête historique prend tout aussi peu que l'historialité du *Dasein* an-historique son point de départ dans le *« présent » et dans ce qui n'est « effectif » qu'aujourd'hui, pour ne tâtonner qu'à partir de là* vers un passé - non, même l'ouverture historique se temporalise à partir *de l'avenir.* La « sélection » de ce qui doit devenir pour l'enquête son possible objet *est déjà impliquée* dans le *choix* factice, existentiel de l'historialité du *Dasein,* choix d'où seulement l'enquête prend naissance et où seulement elle *est.*

L'ouverture historique, fondée dans la répétition destinale, du « passé » est si peu « subjective » que c'est elle seule au contraire qui garantit I'. objectivité » de l'enquête historique. Car l'objectivité d'une science se

règle primairement sur ce critère : est-elle capable *d'ap-porter* à découvert au comprendre l'étant thématique concerné selon l'originarité de son être. Il n'est point de science où la « validité universelle» des normes et les revendications d'. universalité » élevées par le On et son entente puissent *moins* s'imposer comme critères de la « vérité » que dans l'enquête historique authentique.

C'est seulement parce que le thème central de l'enquête historique est à chaque fois la *possibilité* de l'existence avant-été-Là, c'est seulement parce que celle-ci, facticement, existe toujours de manière mondo-historiale, qu'elle peut exiger d'elle-même une orientation inexorable sur les « faits ». C'est pourquoi la recherche factice se ramifie, faisant de l'histoire des outils, des ouvrages, de la culture, de l'esprit, des idées, son objet. En même temps, l'histoire est en elle-même chaque fois, en tant qu'elle se délivre, incluse dans un Être-explicité à elle propre, qui a lui-même son histoire, de telle sorte, que le plus souvent, l'enquête historique ne peut percer jusqu'à ce qui a-été-Là qu'en traversant l'histoire de la tradition. A cela tient le fait que la recherche historique concrète peut se rapporter à son thème propre dans une proximité variable. L'historien qui se « lance » d'emblée dans la « conception du monde » d'une époque n'a point encore prouvé pour autant qu'il comprend son objet de manière authentiquement historiale, et pas seulement « esthétique »; et à l'inverse, l'existence d'un historien qui « ne fait qu' » éditer des sources peut être déterminée par une historialité authentique.

C'est ainsi que la prédominance d'un intérêt historique différencié jusqu'aux cultures les plus lointaines et les plus primitives n'est pas encore en soi, elle non plus, une preuve en faveur de l'historialité authentique d'un temps ». En fin de compte, le surgissement du problème de l' « historicisme » est le signe le plus clair que l'enquête historique du *Dasein* ne demande qu'à s'aliéner de son historialité authentique. Car celle-ci n'a point nécessairement besoin d'enquête historique. Telle époque, sous prétexte qu'elle est an-historique, n'est point comme telle déjà aussi an-historiale.

La possibilité que l'enquête historique présente « pour la vie » une « utilité » ou des « inconvénients » se fonde dans le fait que la vie même est

historiale à la racine de son être, et qu'elle s'est par suite à chaque fois déjà décidée, en tant que facticement existante, pour une historialité authentique ou inauthentique. *Nietzsche,* dans la deuxième de ses *Considération intempestives* (1874) a reconnu, et a dit avec autant de netteté que de pénétration l'essentiel au sujet de «  L'utilité et les inconvénients de la science historique pour la vie ». Il y distingue trois sortes d'enquête historique : la monumentale, l'antiquaire et la critique, mais sans pour autant mettre en lumière de manière expresse la nécessité de *cette trinité et le fondement de son unité. La triplicité de l'enquête historique est pré-dessinée dans* l'historialité du *Dasein*, et celle-ci permet en même temps de comprendre dans quelle mesure l'enquête historique authentique doit nécessairement être l'unité facticement concrète de ces trois possibilités. La division citée de *Nietzsche* ne doit rien au hasard*, et le* commencement de sa deuxième *Considération* laisse présumer qu'il comprenait plus qu'il n'en disait. »

En tant qu'historial, le *Dasein* n'est possible que sur le fondement de la temporalité. Celle-ci se temporalise dans l'unité ekstatico-horizontale de ses échappées. *Le Dasein* n'existe, en tant qu'avenant, authentiquement que dans l'ouvrir résolu d'une possibilité choisie. Revenant à soi dans la résolution, il est répétitivement ouvert pour les possibilités « monumentales  « de l'existence humaine. L'enquête historique provenant d'une telle *historialité est « monumentale ». Le Dasein, en tant qu'étant-été, est remis à son être-jeté.* Dans l'appropriation répétitive du possible est en même temps pré-dessinée la possibilité de la préservation honorifique de l'existence ayant-été-Là, existence où la possibilité saisie est  devenue manifeste. En tant même que monumentale l'enquête historique authentique est *donc par conséquent « antiquaire ». Le Dasein se temporalise dans l'unité de l'avenir et de* l'être-été en tant que présent. Celui-ci ouvre - à savoir en tant qu'instant - authentiquement l'aujourd'hui. Mais dans la mesure où celui-ci est explicité à partir du comprendre avenant-répétant d'une possibilité saisie d'existence, l'enquête historique authentique devient la dé-présentification de l'aujourd'hui, autrement dit la douleur de se délier de la publicité échéante de l'aujourd'hui. L'enquête historique monumentale-antiquaire est nécessairement, en tant qu'authentique, critique du « présent ».

L'historialité authentique est le fondement de la possible unité des trois guises de l'enquête historique. Mais le *fondement* du fondement de l'enquête historique authentique est la temporalité en tant que sens d'être existential du souci.

La présentation concrète de l'origine historialo-existentiale de l'enquête historique s'accomplit dans l'analyse de la thématisation qui constitue cette science. La thématisation historique a sa pièce essentielle dans l'élaboration de la situation herméneutique qui s'ouvre, avec la décision du *Dasein* historialement existant, à l'ouverture répétitrice de ce qui *a-été-Là. C'est à partir de l'ouverture* (*« vérité ») authentique de l'existence historiale que doit être exposée la possibilité et la structure de la vérité historique. Mais comme les* concepts fondamentaux des sciences historiques, qu'ils concernent leurs objets ou leurs modes de traitement, sont des concept d'existence, la théorie des sciences de l'esprit a pour *présupposé une interprétation thématiquement existentiale de l'historialiaté du Dasein. Tel est le but constant dont tente de se rapprocher le travail de recherche de W. Dilthey, et qui* est éclairé d'un jour plus vif par les idées du comte *Yorck* von Wartenburg.

### *§ 77. Sur la connexion de l'exposition antérieure du problème de l'historialité avec les recherches de W. Dilthey et les idées du comte Yorck.*

L'ex-plicitation du problème de l'histoire qui vient d'être accomplie est née d'une appropriation du travail de Dilthey. Elle *a été* confirmée, et en même temps consolidée par les thèses du comte Yorck, que l'on trouve dispersées dans ses lettres à Dilthey[305][1].

L'image de Dilthey encore aujourd'hui la plus répandue est celle-ci : il serait un subtil exégète de l'histoire de l'esprit, et notamment de l'histoire de la littérature, qui, « en plus », aurait consacré ses efforts à délimiter les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, mais, pour avoir alors assigné à l'histoire de ces sciences, et aussi bien à la « psychologie « , un rôle privilégié, aurait noyé le tout dans une « philosophie de la vie » relativiste. Cette silhouette peut certes apparaître « exacte » à une observation superficielle. La « substance a, pourtant, lui échappe. Elle recouvre plutôt qu'elle ne dévoile. »

Schématiquement, il est possible de distribuer le travail de recherche de Dilthey en trois domaines : des études sur la théorie des sciences de l'esprit et leur délimitation par rapport aux sciences de la nature; des recherches sur l'histoire des sciences de l'homme, de la société et de l'État; des efforts en vue d'une psychologie capable d'exposer « la totalité du fait *«* homme » . Ces recherches de théorie de la science, d'histoire de la science et d'herméneutique psychologique se compénètrent et se recoupent constamment. Que lime de ces perspectives prédomine, et les autres jouent déjà le rôle d'un motif ou d'en moyen. Ce qui ressemble à du morcellement, à un « tâtonnement » incertain, hasardeux, est en réalité l'inquiétude élémentaire pour cet unique but : porter la e vie s à la compréhension philosophique, et assurer à cette compréhension un fondement herméneutique à partir de la « vie elle-même ». *Tout est* centré

sur la « psychologie », qui doit comprendre la « vie » dans l'enchaînement historique de son évolution et de ses effets, comme la guise où l'homme est, comme objet possible des sciences de l'esprit et comme la racine de ces sciences tout à la fois. L'herméneutique est l'auto-éclaircissement de ce comprendre, et ne constitue que sous une forme dérivée la méthodologie de l'histoire.

Étant donné l'existence de commentaires contemporains, qui restreignaient unilatéralement au domaine de la théorie de la science ses propres recherches sur la fondation des sciences de l'esprit, Dilthey a lui-même souvent orienté ses publications dans cette direction. Néanmoins, la « logique des sciences de l'esprit » n'est pas plus centrale à ses yeux que sa « psychologie » « n' » aspire à être « qu' » une amélioration de la science positive du psychique.

La tendance philosophique la plus propre de Dilthey dans son échange avec son ami, le comte Yorck, c'est celui-ci qui en donne une fois l'expression la plus nette lorsqu'il tait *allusion au « commun intérêt qui nous anime de comprendre l'historialité » (nous* soulignons)[306]1. L'appropriation des recherches de Dilthey, qui ne nous sont accessibles qu'aujourd'hui dans toute leur étendue, exige la constante et la concrétion d'un débat fondamental. Ce n'est pas le lieu d'exposer tous les problèmes qui le tinrent en haleine, et comment[307]1. En revanche, il s'impose de donner de quelques idées centrales du comte *Yorck* une caractérisation provisoire, en citant un choix de passages caractéristiques de ses lettres.

La tendance qui anime *Yorck* dans son échange avec le questionnement et le travail de *Dilthey se manifeste justement dans sa prise de position par rapport aux tâches de la* discipline fondatrice, la psychologie analytique. Il écrit en effet au sujet de l'essai *académique de Dilthey « Idées directrices sur une psychologie descriptive et analytique* (1894) : « L'auto-méditation comme moyen primaire de connaissance, l'analyse comme procédé primaire de connaissance sont solidement affirmées. A partir de là sont formulées des propositions que l'expérience personnelle vérifie. Mais le propos ne va pas jusqu'à une analyse critique, une explication, et ainsi une réfutation interne de la psychologie constructive et de ses hypothèses » (p. 177); « ...votre abstention d'une

analyse critique d'une certification psychologique de provenance aussi bien dans le détail que dans l'ensemble est liée, à mon avis, au concept et à la position que vous assignez à la théorie de la connaissance *» (p. 177). « L'explication* de l'inapplicabilité - le fait est affirmé et précisé ne peut être donnée que par une théorie de la connaissance. C'est celle-ci qui a à rendre compte de l'inadéquation des méthodes scientifiques et à fonder la méthodologie, au lieu qu'aujourd'hui les méthodes sont empruntées - au petit bonheur, je dois le dire - aux domaines singuliers » (p. 179 sq.). »

Dans cette exigence de Yorck - à savoir, fondamentalement, celle d'une logique précédant et guidant les sciences, comme c'était le cas pour la logique platonicienne et aristotélicienne -, est renfermée la tâche d'élaborer positivement et radicalesnent la structure catégoriale différentielle de l'étant-nature et de l'étant qui est histoire (du *Dasein*). *Yorck estime que les recherches de Dilthey « accentuent trop peu la différence générique entre ontique* et historique « (p. 191; nous soulignons). « En particulier, le procédé comparatif est revendiqué comme méthode des sciences de l'esprit. Ici, je me sépare de vous... La comparaison est toujours esthétique, elle s'attache toujours à la figure. Windelband assigne à l'histoire des figures pour objets. Son concept de type est un concept résolument intérieur. Il s'agit alors de caractères, non pas de figures. L'histoire, pour lui, est une série d'images, de figures individuelles, bref une exigence esthétique. Au physicien, il ne reste justement, à côté de la science, comme moyen humain d'apaisement, que la jouissance esthétique. Votre concept de l'histoire, au contraire, est celui d'une connexion de forces, d'unités de forces auxquelles la catégorie "figure" ne devrait être applicable que métaphoriquement » (p. 193). »

Grâce à cet instinct sûr de la « différence de l'ontique et de l'historique », Yorck reconnaît à quel point la recherche historique traditionnelle s'en tient encore à « des déterminations purement oculaires » (p. 192), visant le corporel, le figuré.

Ranke n'est qu'un grand oculaire, pour lequel rien de ce qui a disparu ne peut devenir *effectivité*... Tout le style de Ranke contribue aussi à expliquer la restriction de la matière historique au politique. Celui-ci seul est le dramatique » (p. 60). « Les modifications que le cours du temps a

apportées m’apparaissent inessentielles, et j’apprécierais ici les choses différemment. Car je tiens, par exemple, l’école dite historique pour un simple courant latéral à l’intérieur d’un même fleuve; elle ne représente qu’un membre d’une opposition plus large. Son nom a quelque chose de trompeur. Cette *école* n’était nullement *une école historique* (nous soulignons), mais une école antiquaire, contruisant esthétiquement, tandis que le grand mouvement dominant était celui de la construction mécanique. Par suite, ce qu’elle a apporté méthodologiquement à la méthode rationnelle n’était qu’un sentiment d’ensemble » (p. 68 sq.).

Le vrai philologue, c’est celui qui a un concept de l’histoire comme boite à antiquités. Là où il n’y a pas de palpabilité, là où ne peut conduire qu’une transposition psychique vivante, là, ces messieurs ne s’aventurent pas. lis ne sont justement, au fond d’eux-mêmes, que des savants de la nature, et le fait que l’expérimentation fasse défaut ne contribue qu’à les rendre plus sceptiques. De tout le bric-à-brac - combien de fois Platon, par exemple, a-t-il été en Grande Grèce et à Syracuse-, il faut se tenir absolument éloigné. Nulle vitalité là-dedans. Cette manière extérieure, que j’ai scrutée critiquement, n’aboutit finalement qu’à un grand point d’interrogation, et elle a porté préjudice aux grandes réalités comme Homère, Platon, le Nouveau Testament. Toute réalité effective devient des schèmes si elle n’est pas considérée comme "chose en soi", si elle n’est pas vécue » (p. 61). « Les "savants" se tiennent face aux puissances du temps comme jadis la société française raffinée face au mouvement révolutionnaire. Ici comme là, du formalisme, le culte de la forme. Les déterminations de rapports passent pour le dernier mot de la sagesse. Une telle orientation de pensée a naturellement - je crois - son histoire non encore écrite. L’absence de soI de la pensée et de la croyance à une telle pensée - un comportement métaphysique, si on la considère du point de vue de la théorie de la connaissance-est un produit historique » p. 39). « Les ondulations provoquées par le principe excentrique qui a produit depuis plus de quatre cents ans un temps nouveau me semblent être devenues aussi larges et plates que possible, la connaissance a progressé jusqu’à sa propre suppression, l’homme s’est à tel point éloigné de lui-même qu’il ne s’avise même plus de lui-même. L"‘homme moderne", c’est-à-dire l’homme depuis la Renaissance est prêt à aller en terre » (p,

83). Mais au contraire : « Toute histoire qui est vraiment vivante, et ne se borne pas à faire chatoyer la vie, est critique » (p. 19). « Mais la connaissance historique est pour la meilleure part connaissance des sources retirées » (p. 109). « Il en va ainsi avec l'histoire, que ce qui fait spectacle et frappe les yeux n'est pas la principale affaire. Les nerfs sont invisibles comme est en général invisible l'essentiel. Et de même qu'on dit : "Si vous étiez calme, vous seriez fort, de même est également vraie la variante : si vous êtes calme, vous percevrez, c'est-à-dire comprendrez" » (p. 26). « Et ensuite, je jouis du monologue tranquille et du commerce avec l'esprit de l'histoire. Un esprit qui n'est point apparu à Faust dans sa cellule, et pas non plus au maître Goethe. Si sérieuse et saisissante que fût son apparition, ils n'eussent point reculé effrayés devant lui. Car elle est fraternelle et proche, en un sens autre, plus profond que les habitants des bois et ceux des champs. Cet effort ressemble à la lutte de Jacob avec l'ange, qui combat, pourvu qu'il combatte, est sûr d'un gain. Voilà ce qui importe en premier lieu » (p. 133). »

Son clair aperçu du caractère fondamental de l'histoire, la «  virtualité », Yorck le doit à sa connaissance du caractère d'être du *Dasein* humain lui-même, il ne l'obtient point en examinant en théoricien de la science l'objet de la considération historique : «  Que l'ensemble du donné psycho-physique ne *soit* pas [être = être-sous-la-main de la nature, N. d. A.] mais vive, voilà le point germinal de l'historialité. Et une auto-méditation orientée non pas sur un Moi abstrait, mais sur la plénitude de mon Soi-même me découvrira historiquement déterminé tout comme la physique me connaît cosmiquement déterminé. Comme je suis nature, je suis histoire... » (p. 71). Et Yorck, qui a scruté toutes les «  déterminations » inauthentiques «  de rapports » et tous les relativismes «  privés de sol » n'hésite pas à tirer de son aperçu dans l'historialité du *Dasein* la conséquence ultime : «  Mais d'un autre côté, étant donnée l'historialité interne de la conscience de soi, une systématique  coupée de la science historique est méthodiquement inadéquate. De même que la physiologie ne peut faire abstraction de la physique, de même la philosophie - spécialement si elle est critique - ne peut faire abstraction de l'historialité... Le comportement personnel et l'historialité sont comme la respiration et le bol d'air, et, cela paraîtrait-il à quelque degré paradoxal,

la non-historialisation du philosopher m'apparaît, au point de vue méthodique, comme un résidu métaphysique » (p. 69). «  C'est parce que philosopher, c'est vivre, c'est pour cette raison- ne vous effrayez pas-qui il y a à mon avis une philosophie de l'histoire - qui pourrait l'écrire ! -, non certes au sens où on l'a jusqu'à maintenant envisagée et tentée - ce contre quoi vous vous êtes irréfutablement déclaré. Le questionnement jusqu'ici de mise était faux, et même impossible, mais il n'est pas le seul. C'est pourquoi, en outre, il n'est pas de philosopher réel qui ne soit historique. La séparation entre philosophie systématique et exposition historique est essentiellement incorrecte » (p. 251). «  Du reste, le pouvoir-devenir-pratique est le fondement juridique authentique de toute science. Mais la praxis mathématique n'est pas la seule. La visée pratique de notre point de vue est la visée pédagogique, au sens le plus large et profond du mot. Elle est l'âme de toute vraie philosophie et la vérité de Platon et d'Aristote » (p. 42 sq.). « Vous savez ce que je pense de la possibilité d'une éthique comme science. Néanmoins, il est toujours possible de faire mieux. A qui, en vérité, de tels livres s'adressent-ils ? Ce sont des registres sur des registres ! Seule chose à remarquer : la tendance de la physique à aller en direction de l'éthique » (p. 73). « Si l'on comprend la philosophie comme une manifestation de la vie, et non comme l'expectoration d'une pensée sans sol, apparaissant privée de sol parce que le regard est détourné du sol de la conscience, alors la tâche est autant que simple dans son résultat, si compliqué et pénible qu'en soit l'obtention. La liberté à l'égard des préjugés est la présupposition, et celle-ci, déjà, n'est pas facile à conquérir » (p. 250). »

Que Yorck ait formé cette entreprise de saisir catégorialement l'historique par opposition à l'ontique (à l'«  oculaire ») et d'élever la « vie » à une compréhension scientifique adéquate, c'est ce qui ressort clairement de l'allusion qu'il fait au mode propre de la difficulté de ce genre de recherches : le mode de pensée esthético-mécanique « excelle davantage à trouver l'expression verbale - ce qui est explicable compte tenu de la fréquente provenance des mots à partir de l'ocularité - que l'analyse qui va au-delà de l'intuition... En revanche, tout ce qui perce jusqu'au fond de la vitalité répugne à une présentation exotérique, et c'est bien pourquoi sa terminologie n'est point accessible à l'entendement, mais

plutôt symbolique et inévitable. De la modalité particulière de la pensée philosophique découle la particularité de son expression linguistique » (p. 70 sq.). « Mais vous connaissez ma prédilection pour les paradoxes, que je justifie en disant que le paradoxe est un index de la vérité, et que la communis *opinio,* à coup sûr, n'est jamais dans la vérité, n'étant qu'un précipité élémentaire d'une demi-compréhension généralisante; par rapport à la vérité, elle est comme la vapeur sulfureuse que perce l'éclair. La vérité n'est jamais un élément. Ce serait une tâche de politique pédagogique que de dissiper l'opinion publique élémentaire et de favoriser autant que possible, par l'éducation, l'individualité du voir et du considérer. Car alors, au lieu d'une "conscience publique" - cette radicale superficialisation -, ce seraient à nouveau des consciences singulières, c'est-à-dire la conscience, qui l'emporteraient » (p. 249 sq.).

L'« intérêt de comprendre l'historialité » se confronte donc à la tâche d'une élaboration de la « différence générique entre ontique et historique ». Ainsi le *but fondamental* de la *« philosophie de la vie »* se trouve-t-il fixé. Néanmoins, le questionnement a besoin d'une radicalisation fondamentale. Car comment l'historialité pourrait-elle être philosophiquement saisie et « catégorialement » conçue dans sa différence avec l'ontique sinon en portant l'« ontique » aussi bien que l'« historique » à une unité *plus* originaire de comparabilité et de différenciabilité possible ? Or cela suppose d'apercevoir trois choses : 1. la question de l'historialité est une question *ontologique* s'enquérant de la constitution d'être de l'étant qui est historialement; 2. la question de l'ontique est la question *ontologique de* la constitution d'être de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein,* du sous-la-main au sens le plus large; 3. l'ontique est seulement un domaine de l'étant. L'idée de l'être embrasse l'« ontique » et l'« historique ». C'est *elle* qui doit se laisser « génériquement différencier ».

Ce n'est pas un hasard si Yorck appelle « l'ontique », purement et simplement, l'étant qui n'est pas historial-mais plutôt un effet indirect de la souveraineté intacte de l'ontologie traditionnelle, qui, provenant du questionnement *antique* sur l'être, maintient la problématique ontologique dans une restriction fondamentale. Le problème de la différenciation entre l'ontique et l'historique ne peut être élaboré à titre de problème de

recherche que s'il s'est *préalablement assuré,* grâce à la clarification fondamentalontologique de la question du sens de l'être en général, *de son fil conducteur*[308][1]. Et ainsi comprend-on aussi en quel sens l'analytique temporalo-existentiale préparatoire du *Dasein est résolue à cultiver l'esprit du comte Yorck afin de mieux servir l'œuvre de Dilthey. »*

# CHAPITRE VI

# LA TEMPORALITÉ ET L'INTRATEMPORALITÉ COMME ORIGINE DU CONCEPT VULGAIRE DE TEMPS

***§ 78. L'incomplétude de l'analyse temporelle précédente du Dasein.***

Afin de manifester que et comment la temporalité constitue l'être du *Dasein,* nous avons montré que l'historialité comme constitution d'être de l'existence est « en son fond » temporalité. L'interprétation du caractère temporel de l'histoire s'est accomplie sans égard pour le « fait » que tout provenir se déroule « dans le temps ». A la compréhension quotidienne du *Dasein,* qui ne connaît facticement toute histoire qu'en tant que devenir « intratemporel », notre analyse temporalo-existentiale de l'historialité a refusé la parole. Mais si l'analytique existentiale doit justement rendre le *Dasein* ontologiquement transparent en sa facticité, il faut aussi que son droit soit *expressément* restitué à l'explicitation « ontico-temporelle » factice de l'histoire. Le temps « où » de l'étant fait encontre requiert d'autant plus nécessairement une analyse *fondamentale,* que, en dehors de l'histoire, les processus naturels sont eux aussi déterminés « par le temps ». Néanmoins, plus élémentaire encore que cette circonstance : le « facteur temps » intervient dans les *sciences* de l'histoire et de la nature est le fait que le *Dasein*. avant même toute recherche *thématique, « compte avec le temps » et s'oriente sur lui. Et ici, de nouveau, ce qui apparaît* décisif, c'est *ce «* compte » du *Dasein «* avec son temps » qui est antérieur à tout usage d'un instrument spécialement destiné à la détermination du temps. Celui-là précède celui-ci, et c'est donc lui qui rend pour la première fois possible quelque chose comme un usage d'horloges.

Existant facticement, le *Dasein*, à chaque fois, « a » ou n'« a » pas « le temps ». Il prend le temps de... » Or *pourquoi* le *Dasein* prend-il « du temps » et pourquoi peut-il le « perdre » ? Où prend-il le temps ? Comment ce temps se rapporte-t-il à la temporalité du *Dasein* ?

Le *Dasein* factice tient compte du temps sans comprendre existentialement la temporalité. Avant même le poser la question de savoir

ce que cela signifie : de l'étant est « dans le temps », le comportement élémentaire du «  compter » avec le temps a donc besoin d'être éclairci. Or tout comportement du *Dasein* doit être interprété à partir de son être, c'est-à-dire de la temporalité. Il faut montrer comment le *Dasein comme* temporalité temporalise un comportement qui se rapporte de *telle* manière au temps qu'il tient compte de lui. Par suite, la caractérisation de la temporalité que nous avons donnée jusqu'à maintenant n'est pas seulement en général incomplète, dans la mesure où nous n'avons pas pris garde à toutes les dimensions du phénomène, mais elle est fondamentalement lacunaire, puisqu'il appartient à la temporalité elle-même quelque chose comme un temps-du-monde au sens strict du concept temporalo-existential du monde. Comment cela est-il possible, pourquoi est-ce nécessaire ? Voilà ce qui doit être rendu compréhensible. Ainsi le « temps » vulgaire bien connu « où » survient l'étant, et, avec lui, l'intratemporalité de cet étant, recevront-ils un éclairage. »

Le *Dasein* qui, chaque jour, prend le temps, trouve tout d'abord le temps à même l'étant à-portée-de-la-main et sous-la-main qui lui fait encontre à l'intérieur du monde. Le temps ainsi «  expérimenté », il le comprend dans l'horizon de la compréhension prochaine de l'être, c'est-à-dire lui-même comme quelque chose de sous-la-main en quelque manière. Comment et pourquoi en arrive-t-on à l'élaboration du concept vulgaire du temps, c'est ce qui exige d'être éclairci à partir de la constitution d'être, temporellement fondée, du *Dasein* préoccupé du temps. Le concept vulgaire de temps doit sa provenance à un nivellement du temps originaire. La monstration de cette origine du concept vulgaire de temps servira donc de justification à l'interprétation, antérieurement accomplie, de la temporalité comme temps *originaire.*

Dans l'élaboration du concept vulgaire de temps se manifeste une hésitation remarquable sur la question de savoir s'il convient d'attribuer au temps un caractère « subjectif » ou « objectif ». Même lorsqu'on le conçoit comme étant en soi, on ne laisse pas de l'assigner de manière privilégiée à l'« lime », et, au contraire, lorsqu'il est doué d'un caractère « conscient », il fonctionne pourtant « objectivement ». Dans l'interprétation du temps par *Hegel,* l'une et l'autre possibilités sont portées à une certaine

assomption. *Hegel* s'efforce de déterminer la connexion entre « temps » et « esprit » afin de faire comprendre par là pourquoi l'esprit comme histoire « tombe dans le temps ». Dans son *résultat,* l'interprétation précédente de la temporalité du *Dasein* et de l'appartenance à elle du temps-du-monde parait converger avec celle de *Hegel.* Cependant, comme la présente analyse du temps se distingue fondamentalement de *Hegel* dès le point de départ, et comme elle est orientée par son but propre - à savoir son intention fondamental-ontologique - en sens *contraire* de la sienne, une brève exposition de la conception hegélienne de la relation entre temps et esprit pourra n'être pas inutile pour clarifier - et conclure provisoirement - l'interprétation ontologico-existentiale de la temporalité du *Dasein,* du temps-du-monde et de l'origine du concept vulgaire de temps.

La question de savoir si et comment un « être » échoit au temps, pourquoi et en quel sens nous l'appelons « étant », ne peut recevoir réponse que s'il est montré en quelle mesure la temporalité elle-même, dans le tout de sa temporalisation, rend possible quelque chose comme une compréhension de l'être et une advocation de l'étant. Par suite, le plan de ce chapitre sera celui-ci : la temporalité du *Dasein* et la préoccupation du temps (§ 79); le temps de la préoccupation et l'intratemporalité (§ 80) ; l'intratemporalité et la genèse du concept vulgaire de temps (§ 81); dissociation de la connexion ontologico-existentiale de la temporalité, du *Dasein* et du temps-du-monde par rapport à la conception hegélienne de la relation entre temps et esprit (§ 82); l'analytique temporalo-existentiale du *Dasein* et la question fondamental-ontologique du sens de l'être en général (§ 83).

## *§ 79. La temporalité du Dasein et la préoccupation du temps.*

Le *Dasein* existe comme un étant pour lequel, en son être, il *y* va *de* cet être même. Essentiellement en-avant-de soi»  il s'est projeté, *avant* toute simple considération après coup de soi-même, vers son pouvoir-être. Dans le projet, il est dévoilé comme jeté. Remis par le jet au « monde », il échoit contre lui dans la préoccupation. En tant que souci, c'est-à-dire existant dans l'unité du projet échéant-jeté, cet étant est ouvert comme Là. Étant-avec autrui, il se tient dans un être-explicité médiocre qui est articulé dans le parler et ex-primé dans la parole. L'être-au-monde s'est toujours déjà ex-primé, et, en tant *qu'être auprès de* l'étant qui lui fait encontre à l'intérieur du monde, il s'ex-prime constamment dans l'advocation et la discussion de l'étant même dont il se préoccupe. La préoccupation circon-spectivement compréhensive se fonde dans la temporalité, et cela sur le mode du présentifier qui s'attend et conserve. En tant que, dans sa préoccupation, il calcule, planifie, pourvoit et prévient, il dit toujours déjà, que ce soit à haute voix ou non : *« alors »*, cela doit arriver; *« d'abord »*, ceci doit être réglé ; « maintenant », il faut rattraper ce qui *« alors »* avait échoué et échappé.

La préoccupation s'ex-prime dans le « alors » (futur) comme s'attendant, dans le « alors » (passé) comme conservant, dans le « maintenant » comme présentifiant. Dans le « alors » (futur) est contenu le plus souvent implicitement le « maintenant pas encore », c'est-à-dire qu'il est parlé dans un présentifier s'attendant-préservant (ou oubliant). Le « alors » (passé) abrite en soi le « maintenant ne plus ». Avec lui s'ex-prime le conserver comme présentifier qui s'attend. Le « alors » futur et le « alors » passé sont co-compris par  rapport à un « maintenant », c'est-à-dire que le présentifier a son poids spécifique. Sans doute il se temporalise toujours en unité avec le s'attendre et le conserver, quand bien même ceux-ci peuvent être également modifiés en oubli sans attente, mode en lequel alors la temporalité s'empêtre dans le présent qui, purement

présentifiant, ne dit plus que « maintenant-maintenant ». Ce à quoi la préoccupation s'attend comme plus proche est advoqué dans le « dans un instant », et ce qui est rendu de prime abord disponible - ou perdu - est advoqué dans un « à l'instant ». L'horizon du préserver qui s'ex-prime dans le « alors » (passé) est le *« plus tôt »,* celui du « alors » (futur) est le *« plus tard » (« à* l'avenir »), celui du « maintenant » l'« *aujourd'hui ».*

Mais tout « alors » (futur) est *comme tel* un « alors que... », tout « alors » (passé) un « alors que... », tout « maintenant », un « maintenant que.. » Cette structure relative apparemment « évidente » du « maintenant », du « alors » (passé) et du « alors » (futur), nous l'appelons la *databilité.* Cependant. il doit alors être encore fait totalement abstraction de la question de savoir si la datation s'accomplit facticement par rapport à une « date » calendaire. Même sans de telles « dates », les « maintenant », les « alors » (futurs) et les « alors » (passés) dont datés de manière plus ou moins déterminée. Si la déterminité de la datation fait défaut, cela ne veut pas dire que la structure de databilité soit absente ou fortuite.

*Qu'est-ce donc qui* appartient *essentiellement à* une *telle databilité, et où se fonde celle-ci ?* Mais, dira-t-on, est-il possible de poser une question plus superflue que celle-là ? Car avec le « maintenant que », nous visons bel et bien « notoirement » un « point temporel » ! Le « maintenant » est temps. Incontestablement, nous comprenons non seulement le « maintenant que » et les « alors que », mais encore nous comprenons qu'ils sont liés « au temps ». Oui, mais qu'ils désignent le « temps » lui-même» comment cela est possible et ce que « temps » veut dire, tout cela, pour autant, n'est point déjà conçu avec la compréhension « naturelle » du « maintenant », etc. Et même, est-il donc si « évident » que nous « comprenions sans autre forme de procès » et ex-primions si « naturellement » quelque chose comme le « maintenant », le « alors » (futur) et le « alors » (passé) ? D'où prenons-nous ces « maintenant, que... » ? Les aurions-nous trouvés parmi l'étant intramondain, parmi le sous-la-main ? Manifestement non. Et les avons-nous même en général trouvés ? Avons-nous formé le projet de les chercher et de les constater ? « En tous temps » nous en disposons, sans les avoir expressément faits nôtres, constamment nous en faisons usage, quoique non toujours à haute voix. La plus triviale et quotidienne des expressions, par exemple : « il fait froid »

vise conjointement un « maintenant que... » Or pourquoi le *Dasein,* dans l'advocation de ce dont il se préoccupe, ex-prime-t-il conjointement, quoique le plus souvent en silence, un « maintenant que... » ou un « alors que... » ? Réponse : parce que l'advocation explicitante de... s'ex-prime conjointement *elle-même,* c'est-à-dire l'être ciicon-spectivement compréhensif auprès *de* l'à-portée-de-lamain qui laisse faire encontre celui-ci en le découvrant, et parce que cet advoquer et ce discuter qui *se* co-explicite se fonde dans un *présentifier* et n'est possible que comme tel[309]1.

Le présentifier s'attendant-conservant s'explicite. Ce qui derechef n'est possible que parce que - en lui-même ekstatiquement ouvert - il est à chaque fois déjà ouvert pour lui-même et articulable dans l'explicitation compréhensive-parlante. C'est *parce que la temporalité* constitue *ekstatico-horizontalement l'être-éclairci du Là, que, dès* l'origine *elle est toujours déjà explicitable - et ainsi* reconnue - *dans le Là.* Le présentifier s'explicitant, autrement dit l'explicité advoqué dans le « maintenant », nous l'appelons le « temps ». Tout ce qui s'annonce ici, c'est que la temporalité, connaissable en tant qu'ekstatiquement ouverte, n'est de prime abord et le plus souvent connue que dans cet être-explicité préoccupé. Toutefois, la compréhensibilité et la connaissabilité « immédiates » du temps n'excluent pas qu'aussi bien la temporalité originaire comme telle que, aussi, l'origine se temporalisant en elle du temps ex-primé ne demeurent in-connues et non-conçues.

Que la structure de la databilité appartienne essentiellement à ce qui est explicité avec le « maintenant », le « alors » (futur) et le « alors » (passé), cela devient une preuve élémentaire de la provenance de cet explicité à partir de la temporalité s'explicitant. Disant- maintenant », nous comprenons toujours déjà conjointement, même sans le dire, un *« (lors)que ceci* est cela ». Pourquoi donc ? Parce que le « maintenant » explicite un *présentifier* d'étant. Dans le « maintenant *que... »* se trouve le caractère *ekstatique* du présent. La *databilité* du « maintenant », du « alors » (futur) et du « alors » (passé) n'est que le *reflet de* la constitution ekstatique de la temporalité, et c'est pourquoi elle est essentielle au temps ex-primé lui-même. La structure de databilité du « maintenant », du «

alors » (futur) et du « alors » (passé) est l'attestation que ceux-ci ont *la temporalité pour souche, qu'ils* sont *eux-mêmes du temps.* L'ex-pression explicitante du « maintenant », du « alors » (futur) et du « alors » (passé) est l'indication la plus originaire *du temps.* Et s'il est vrai que le *Dasein,* dans l'unité *ekstatique* de la temporalité qui est comprise non-thématiquement et, comme telle, in-connaissablement dans la databilité, est à chaque fois déjà ouvert à lui-même comme être au monde, et que de l'étant intramondain, conjointement, est à chaque fois déjà découvert, alors le temps explicité a à chaque fois aussi déjà une datation à partir de l'étant qui fait encontre dans l'ouverture du Là : maintenant que... la porte bat: maintenant *que...* ce livre me fait défaut, etc.

Sur la base de cette même origine à partir de la temporalité ekstatique, les horizons propres aux "maintenant » et aux « alors » ont eux aussi le caractère de la databilité, sous la forme d'un « aujourd'hui, où... », « plus tard, quand... », « auparavant, lorsque... »

Si le s'attendre, se comprenant dans le « alors » (futur), s'explicite, et, en tant que présentifier de ce à quoi il s'attend, se comprend à partir de son « maintenant », cela signifie que l'« indication » du « alors » (futur) contient déjà le « et maintenant pas encore ». Le s'attendre présentifiant comprend le « jusque là ». L'expliciter articule ce « jusque » (à savoir : « jusqu'à ce qu'il *y* ait le temps ») comme *l'entre-temps,* lequel a lui-même aussi bien son rapport de datation : car ce rapport vient à l'expression dans le « pendant ce temps ». Derechef, la préoccupation peut articuler attentivement le « pendant » en fournissant de nouvelles indications d'« alors » (futurs). Le « jusque » est subdivisé par un certain nombre de « depuis tel moment - jusqu'à tel moment », qui cependant sont « enveloppés » dans le projet attentif du « alors » primaire. Avec le comprendre attentif-présentifiant du « pendant », c'est le « durant » qui est articulé. Et cette « durée », à nouveau, est le temps manifeste dans le s'expliciter de la temporalité, temps qui est ainsi à chaque fois compris non-thématiquement dans la préoccupation comme « laps de temps ». Mais si le présentifier attentif-conservant « ex »-plicite un « durant » é-tendu, c'est uniquement parce qu'il est alors ouvert *à soi* comme *l'être-é-tendu* ekstatique de la temporalité historiale (quoique non *connue comme*

*telle). Or ici, justement, se manifeste une nouvelle spécificité du temps* « indiqué » : non seulement le « durant » est tendu, mais encore tout « maintenant » et tout « alors » (futur ou passé) possède à chaque fois, avec la structure de databilité, une é-tendue d'« étendue » variable : « maintenant » : à la pause, au repas, le soir, en été; « alors » (futur) : au petit déjeuner, lors d'une ascension, etc.

La préoccupation attentive-conservante-présentifiante se « laisse » ainsi du temps de telle ou telle manière, et elle se le donne en tant même que préoccupation, c'est-à-dire même sans - et préalablement à - aucune détermination spécifiquement computative de *temps. Le temps, ici, se date à chaque fois au sein d'un mode du se-laisser-du-temps* préoccupé à partir de ce dont le *Dasein* se préoccupe justement dans le monde ambiant et qu'il ouvre dans le comprendre affecté - bref à partir de ce que, « le jour durant », on fait. Et selon que le *Dasein* s'identifie attentivement au sujet de sa préoccupation, et, in-attentif à lui-même, s'oublie, son temps qu'il se « laisse » demeure lui aussi *recouvert* par cette guise du « laisser ». Dans le « se-laisser-vivre » quotidiennement préoccupé, le *Dasein* ne se comprend justement jamais comme courant le long d'une séquence continuellement perdurante de « maintenant » purs. Le temps que le *Dasein* se laisse a, sur la base de ce recouvrement, pour ainsi dire des trous. Souvent, si nous nous penchons sur le temps « employé », nous ne parvenons plus à reconstruire une « journée ». Cette in-cohérence du temps trouvé, néanmoins, n'est point un morcellement, mais un mode de la temporalité à chaque fois déjà ouverte, ekstatiquement *é-tendue.* La guise selon laquelle le temps « laissé » « s'écoule » et le mode en lequel la préoccupation se l'indique plus ou moins expressément ne sauraient être expliqués de manière phénoménalement adéquate qu'à cette double condition : d'une part, tenir éloignée la « représentation » théorique d'un flux continu de maintenant; d'autre part, s'aviser que les guises possibles en lesquelles le *Dasein* se donne et se laisse du temps doivent être déterminées à partir *de la manière dont, conformément à ce qui est à chaque fois son existence, il « a » son temps. »*

Antérieurement, nous avons caractérisé l'exister authentique et inauthentique du point de vue des modes de la temporalisation de la

temporalité qui le fonde. Conformément à cette analyse, l'ir-résolution de l'existence inauthentique se temporalise selon le mode d'un présentifier in-attentif-oublieux. L'ir-résolu se comprend à partir des événements et des ac-cidents qui font encontre et se pressent alternativement dans ce type de présentifier. Se perdant dans ce dont il se préoccupe, ou plutôt dans ce à quoi il s'affaire l'ir-résolu *y perd son temps.* D'où son discours caractéristique : « je n'ai pas le temps ». De même que l'existant inauthentique perd constamment du temps et n'en « a » jamais, de même la temporalité de l'existence authentique se caractérise-t-elle de façon privilégiée par le fait que, dans la résolution, elle ne perd jamais de temps et « a toujours le temps ». Car la temporalité de la résolution a, du point de vue de son présent, le caractère de l'instant. Le présentifier authentique de la situation propre à celui-ci n'a pas lui-même la direction, mais il est *tenu* dans l'avenir étant-été. L'existence instantanée se temporalise en tant qu'être-é-tendu destinalement total au sens du maintien authentique, historial du Soi-même. L'existence temporelle en ce sens a « constamment » son temps *pour* ce que la situation requiert d'elle. Mais du même coup, la résolution n'ouvre le Là que comme situation. Et c'est pourquoi ce qui est ouvert ne peut jamais faire encontre à qui est résolu de telle manière qu'il pourrait, sans s'y résoudre, y perdre son temps. »

Si *le Dasein facticement jeté peut « prendre » son temps ou le perdre,* c'est uniquement *parce* qu'un « temps *» est dévolu* à lui en *tant que temporalité ekstatiquement é-tendue,* avec *l'ouverture du Là fondée en celle-ci.*

En tant qu'ouvert, le *Dasein* existe facticement selon la guise de *l'être-avec* avec autrui. Il se tient dans une compréhensivité publique, médiocre. Les « maintenant que... » et les « alors que... » explicités et ex-primés dans l'être-l'un-avec-l'autre quotidien sont fondamentalement compris, même s'ils ne sont univoquement datés que dans certaines limites. Dans l'être-l'un-avec-l'autre « prochain », plusieurs peuvent dire ensemble *« maintenant »,* chacun datant alors différemment le « maintenant » qu'il ex-prime maintenant que ceci ou cela se produit. Le « maintenant » ex-primé est dit par chacun dans la publicité de l'étre-l'un-avec-l'autre-au-monde. Le temps explicité, ex-primé de chaque *Dasein* est

par suite aussi à chaque fois déjà *publié* comme tel sur la base de son être-au-monde ekstatique. Or dans la mesure où la préoccupation quotidienne se comprend à partir du « monde » dont elle se préoccupe, elle ne tonnait pas le « temps » qu'elle prend *comme* sien, mais, préoccupée qu'elle est de lui, elle *se sert* du *temps qu'« il y a », avec lequel* on compte. Mais la publicité du « temps », au fur et à mesure que le *Dasein* factice *se préoccupe expressément de* lui, ne va devenir que plus insistante lorsque celui-ci en tiendra proprement *compte.*

### *§ 80. Le temps de la préoccupation et l'intratemporalité.*

Provisoirement, il' nous fallait simplement comprendre comment le *Dasein* fondé dans la temporalité se préoccupe en existant du temps, et comment celui-ci, dans la préoccupation explicitante, se publie pour l'être-au-monde. En quel sens le temps public ex-primé « est », et s'il peut en général être advoqué comme étant, ces questions, en revanche, demeuraient alors totalement indéterminées. Avant toute décision de la question de savoir si le temps public « n'est pourtant que subjectif », ou s'il est « objectivement effectif », ou encore ni l'un, ni l'autre, le caractère phénoménal du temps public doit tout d'abord être déterminé avec plus d'acuité.

La publication du temps ne se produit pas après coup et occassionnellement. Comme le *Dasein,* en tant qu'ekstatico-temporel, est bien plutôt à chaque fois déjà ouvert et que l'explicitation compréhensive appartient à l'existence, du temps s'est lui aussi déjà publié dans la préoccupation. On s'oriente *sur lui,* de telle sorte qu'il doit être en quelque manière trouvable pour tout un chacun.

Bien que la préoccupation du temps puisse s'accomplir, suivant le mode indiqué de la datation, à partir d'événements du monde ambiant, elle s'accomplit cependant toujours déjà dans l'horizon de cette préoccupation fondamentale du temps que nous connaissons au titre du *calcul* astronomique et calendaire du *temps.* Celui-ci ne survient pas fortuitement, mais il a sa nécessité ontologico-existentiale dans la constitution fondamentale de *Dasein* comme souci. Parce que le *Dasein,* par essence, existe en tant que jeté de manière échéante, il explicite son temps, en s'en préoccupant, selon la guise d'un calcul du temps. *En celui-ci* se temporalise la « véritable *» publication* du temps, de telle sorte qu'il faut dire que *l'être-jeté* du *Dasein est le fondement permettant qu'« il y* ait *» publiquement du* temps. Afin d'assurer à la monstration de l'origine du

temps public à partir de la temporalité factice toute son intelligibilité possible, nous étions tenus de caractériser d'abord en général le temps explicité dans la temporalité de la préoccupation, ne serait-ce que pour mettre en évidence que l'essence de la préoccupation du temps *ne* réside pas dans l'application de déterminations numériques lors de la datation. Ce qu'il y a de décisif au point de vue ontologico-existential dans le *compte* ou le *comput* du temps ne doit donc pas être aperçu dans la quantification du temps, mais être conçu plus originairement à partir de la temporalité du *Dasein* comptant avec le temps. »

Le « temps public » se révèle être *le* temps « où » de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main intramondain fait encontre. Ce qui prescrit de nommer cet étant qui n'est pas à *la mesure du Dasein de l'étant intratemporel. L'interprétation de l'intratemporalité procure* un aperçu plus originaire dans l'essence du « temps public » et rend en même temps possible la délimitation de son « être ».

L'être du *Dasein* est le souci. Cet étant existe en tant qu'étant jeté qui échoit. Abandonné au « monde » découvert avec son Là factice, assigné à lui dans la préoccupation, le *Dasein* s'attend à son pouvoir-être-au-monde de telle manière qu'« il compte *» avec* et *sur* ce avec quoi, en-vue-de ce pouvoir-être, il *retourne* de façon finalement *privilégiée*. L'être-au-monde quotidien circon-spect a besoin de la *possibilité de vue,* c'est-à-dire de la clarté, pour pouvoir entrer dans un usage préoccupé de l'à-portée-delamain à l'intérieur du sous-la-main. Avec l'ouverture factice de son monde, la nature est découverte pour le *Dasein.* Dans son être-jeté, il est livré au change du jour et de la nuit. Celui-là offre par sa clarté la vue possible, celle-ci l'ôte.

Préoccupé de manière circon-specte, et s'attendant ainsi à la possibilité de voir, le *Dasein,* se comprenant à partir de son ouvrage du jour, se donne son temps par le «  lorsqu'il fait jour ». Le « lors » de la préoccupation est daté à partir de ce qui se tient avec l'avènement de la clarté dans la connexion de tournure la plus proche qui soit au sein du *monde ambiant : le lever du soleil. Lorsqu'il se lève, il est temps de... Le Dasein date donc le* temps qu'il doit (se) prendre à partir de ce qui, dans l'horizon de l'abandon au monde, fait encontre à l'intérieur de celui-ci

comme quelque chose avec lequel il retourne de manière privilégiée pour le pouvoir-être-au-monde circon-spect. La préoccupation fait usage de l'« être-à-portée-de-la-main » du soleil dispensant lumière et chaleur. Le soleil date le temps explicité dans la préoccupation. De cette datation naît la mesure la plus « naturelle » du temps, le jour. Et comme la temporalité du *Dasein* qui doit (se) prendre son temps est finie, ses jours sont également déjà comptés. Le « tant qu'il fait jour » donne au s'attendre préoccupé la possibilité de déterminer avec pré-voyance le « alors » de ce dont il se préoccupe, autrement dit de diviser le jour. Et la division s'accomplit derechef par rapport à ce qui date le temps : le mouvement du soleil. Tout comme le lever, le coucher et le midi sont des « places » privilégiées que l'astre occupe. De son passage régulièrement récurrent, le *Dasein* qui est jeté dans le monde et qui, temporalisant, se donne du temps tient compte. Le provenir du *Dasein* est, sur la base de l'explicitation datante du temps prédessinée à *partir de son être-jeté dans le Là, un provenir journalier.* »

Cette datation qui s'accomplit à partir de l'astre dispensateur de lumière et de chaleur et de ses « places » privilégiées dans le ciel, est une indication temporelle qui, dans l'être-l'un-avec-l'autre « sous le même ciel », peut s'accomplir pour « tout un chacun » en tout temps et de la même façon - et même, en un sens, de manière d'emblée unanime. Car ce qui date est disponible dans le monde ambiant, sans pourtant être restreint au monde d'outils à chaque fois offert à la préoccupation : en effet, au sein de ce monde, c'est bien plutôt toujours déjà la *nature* du monde ambiant et le monde ambiant *public* qui est co-découvert[310][1]. Sur cette datation publique où tout un chacun s'indique son temps, tout un chacun peut en même temps « compter », car elle utilise une *mesure* publiquement *disponible. Cette datation compte avec le temps au sens d'une mesure du temps, laquelle a donc besoin d'un outil mesurant : d'une horloge. Par conséquent : avec la temporalité du Dasein* jeté, abandonné au *monde,* qui se *donne le temps* est aussi *déjà découvert quelque chose comme une « horloge », c'est-d-dire* un étant *d-portée-de-la-main qui est devenu accessible en son retour régulier dans le présentifier qui s'attend. L'être jeté auprès de* l'à-portée-de-la-main se fonde dans la temporalité. Elle est le fondement de l'horloge. En tant que condition de possibilité de la

nécessité factice de l'horloge, la temporalité conditionne en même temps sa découvrabilité; car seul le présentifier s'attendant-conservant du parcours du soleil tel qu'il fait encontre avec l'être-découvert de l'étant intramondain permet et exige en même temps, en tant qu'il s'explicite, la datation à partir de l'à-portée-de-la-main publiquement présent dans le monde ambiant.

L'horloge « naturelle » à chaque fois déjà découverte avec l'être-jeté factice du *Dasein* fondé dans la temporalité motive pour la première fois et rend en même temps possible la production et l'usage d'horloges encore plus maniables, et cela de telle manière que ces horloges « artificielles » doivent être « réglées » sur l'horloge « naturelle » pour pouvoir rendre à leur tour accessible le temps primairement découvert en celle-ci.

Avant que nous ne tentions de caractériser en leur sens ontologico-existential les traits principaux de la formation du calcul du temps et de l'usage de l'horloge, il convient de caractériser d'abord de manière plus complète le temps tel qu'on se préoccupe de lui en le mesurant. Si c'est la mesure du temps, en effet, qui publie pour la première fois « proprement » le temps offert à la préoccupation, alors un examen de la manière dont ce qui est daté se montre en une telle datation « computative » doit nous rendre accessible le temps public en son originarité phénoménale.

La datation du « alors » qui s'explicite dans le s'attendre préoccupé implique ceci lorsqu'il fait jour, il est *temps de* se mettre au travail du jour. Le temps explicité dans la préoccupation est à chaque fois déjà compris comme temps de..., pour... Le « maintenant que ceci et cela » est à chaque fois *comme tel approprié* et *inapproprié*. Le « maintenant » - et ainsi tout mode du temps explicité - n'est pas seulement un « maintenant que... », mais, en tant que ce maintenant essentiellement datable, il est en même temps essentiellement déterminé par la structure de l'appropriement ou du non-appropriement. Le temps explicité a nativement le caractère du « temps pour... », ou du « ce n'est pas le temps pour... » Le présentifier s'attendant-conservant de la préoccupation comprend le temps dans un rapport à un pour-quoi, qui, à son tour, est en dernière instance ancré dans un en-vue-de-quoi du pouvoir-être du *Dasein*. Avec ce rapport de pour..., le temps publié manifeste la structure où nous

avions reconnu antérieurement[311][1] la *significativité.* Celle-ci constitue la mondanéité du monde. Le temps publié a, en tant que temps de..., essentiellement un caractère mondain, et c'est pourquoi nous nommons le temps qui se publie dans la temporalisation de la temporalité le temps du *monde* - non point certes parce qu'il serait sous-la-main comme étant intramondain (il ne peut jamais être tel), mais parce qu'il appartient au *monde* dans le sens que nous avons interprété ontologico-existentialement. Comment les rapports essentiels de la structure du monde, par exemple le *« pour...* », sont liés, sur la base de la constitution ekstatico-horizontale de la temporalité, avec le temps public, par exemple le « alors *que...* », c'est ce qui doit nous apparaître dans la suite. En tout état de cause, c'est maintenant seulement que le temps de la préoccupation se laisse complètement caractériser en sa structure : il est datable, tendu, public, et il appartient, en tant qu'ainsi structuré, au monde lui-même. Tout « maintenant » ex-primé naturellement-quotidiennement, par exemple, a cette structure, et, comme tel, il est compris-quoique non thématiquement et préconceptuellement - dans le se-laisser-le-temps préoccupé du *Dasein.*

Dans l'ouverture de l'horloge naturelle qui appartient au *Dasein* existant comme jeté-échéant est en même temps contenue une *publication* privilégiée, à chaque fois déjà *accomplie par le Dasein factice, du temps de la préoccupation, qui s'accentue et se consolide* encore davantage dans le perfectionnement du comput du temps et l'affinement de l'usage *des horloges. Nous n'avons pas à retracer ici historiquement, dans ses modifications* possibles, l'évolution historiale du comput du temps et de l'usage de l'horloge. Posons plutôt la question ontologico-existentiale suivante : quel mode de temporalisation de la temporalité du *Dasein* se manifeste-t-il dans la *direction* suivie par la formation de ce comput et de cet usage ? De la réponse à cette question doit se dégager une compréhension plus originaire du fait que la mesure *du temps,* c'est-à-dire en même temps la publication expresse du temps dont on se préoccupe, se fonde dans la *temporalité* du *Dasein*, plus précisément dans une temporalisation tout à fait déterminée de celle-ci.

Si nous comparons le *Dasein* « primitif », que nous avions pris pour base de l'analyse du comput « naturel » du temps, avec le *Dasein «* avancé », nous découvrons que pour ce dernier, le jour et la présence de la lumière

solaire ne possèdent plus aucune fonction *privilégiée, car ce Dasein a le " privilège » de transformer la nuit elle-même en jour. De la* même façon, il n'est plus besoin, pour la constatation du temps, de jeter un regard exprès, immédiat, sur le soleil et sa position. La confection et l'usage d'outils de mesure indépendants permettent de lire directement le temps sur l'horloge proprement produite à *cet effet. Le a quel temps est-il ? » devient « quelle heure est-il ? ». Cependant, bien que* cela puisse demeurer recouvert à chaque lecture du temps, même l'usage de l'outil-horloge, étant donné que l'horloge entendue comme moyen d'un comput public du temps doit être réglée sur l'horloge «  naturelle », se fonde dans la temporalité du *Dasein*, laquelle, avec l'ouverture du Là, est ce qui rend pour la première fois possible une datation du temps dont on se préoccupe. La compréhension de l'horloge *naturelle,* qui s'élabore au fur et à mesure du progrès de la découverte de la *nature,* fournit l'indication de nouvelles possibilités de mesure du temps, qui sont relativement indépendantes du jour et de toute observation expresse du ciel.

Cependant, même le *Dasein* « primitif » se rend déjà d'une certaine manière indépendant d'une lecture directe du temps dans le ciel, dans la mesure où il ne constate pas la position du soleil dans le ciel, mais mesure l'ombre que projette un étant constamment ] disponible. Ce qui peut se produire d'abord sous la forme la plus simple de l'antique horloge du paysan ». Dans l'ombre qui accompagne constamment chacun, le soleil fait encontre du point de vue de sa présence changeante aux diverses places. Les longueurs des ombres, qui varient au cours du jour, peuvent être « en tout temps » mesurées au pas. Même si la longueur des corps et des pieds des uns et des autres est à chaque fois différente, *le rapport des* deux n'en demeure pas moins constant, dans les limites d'une précision relative. La détermination temporelle publique d'un rendez-vous requis par la préoccupation*,* par exemple, prendra alors la forme suivante : " Lorsque l'ombre sera longue de tant de pieds, nous nous rencontrerons à tel endroit ». Dans ce cas est tacitement présupposée, au sein de l'être-l'un-avec-l'autre restreint aux limites étroites d'un monde ambiant prochain, l'égalité de la distance polaire du « lieu » où s'accomplit la mesure au pas de l'ombre en question. Cette horloge, le *Dasein* n'a pas besoin de l'avoir d'abord sur soi, il l'est d'une certaine manière lui-même.

Quant au cadran solaire public où un rai d'ombre opposé au cours du soleil se meut sur une pierre chiffrée, il serait superflu de le décrire plus en détail. Mais pourquoi, à chaque emplacement qu'occupe l'ombre sur ce cadran, trouvons-nous quelque chose comme du temps ? Ni l'ombre, ni son trajet gradué ne sont pourtant le temps lui-même, et tout aussi peu leur relation spatiale réciproque. Où est-il donc, ce temps que nous lisons ainsi directement sur l'« horloge solaire », mais aussi sur toute montre de poche ?

Que signifie cela : lire le temps ? . Voir sur la montre », cela ne peut pourtant pas vouloir simplement dire : considérer l'outil à-portée-de-la-main dans son changement et suivre les emplacements successifs de l'aiguille. Non : constatant, dans l'usage de l'horloge, quelle heure il est, *nous disons*, à haute voix ou non *: maintenant* il est tant et tant*, maintenant* il est temps pour... ou : il y a encore le temps..., à savoir : *maintenant*, jusqu'à tel moment. Le voir-sur-l'horloge se fonde sur, et en même temps est guidé par un se-prendre-du-temps. Ce qui se manifestait déjà dans le calcul élémentaire du temps devient ici plus net : l'orientation sur le temps qui voit sur l'horloge est essentiellement un *dire-maintenant.* Cela va à tel point *«* de soi » que nous n'y prenons même pas garde*,* et même que nous savons encore moins explicitement que le maintenant est alors à chaque fois déjà compris et *explicité* dans la pleine réalité structurelle de la databilité, de l'être-étendu, de la publicité et de la mondanéité. »

Or le dire-maintenant est l'articulation parlante d'un *présentifier* qui se temporalise en unité avec un s'attendre qui conserve. La datation qui s'accomplit dans l'usage de l'horloge se révèle comme une présentifier privilégié d'un sous-la-main. La datation ne se réfère pas simplement à un étant sous-la-main, mais la référence elle-même a le caractère du *mesurer.* Certes, le nombre-mesure peut être immédiatement lu. Cependant, cette lecture implique ceci : l'inclusion de l'unité de mesure dans l'étendue à mesurer est comprise, autrement dit est déterminée la fréquence de sa *présence en* elle. Le mesurer se constitue temporellement dans le présentifier de la mesure-unité présente dans l'étendue présente. Quant à l'immutabilité impliquée par l'idée de mesure-unité, elle signifie que celle-ci doit à tout moment et pour tout un chacun être sous-la-main en sa

constance. La datation *mesurante* du temps dont on se préoccupe explicite celui-ci dans un regard présentifiant sur un sous-la-main qui n'est accessible comme mesure-unité et comme mesuré qu'au sein d'un présentifier privilégié. Parce que le présentifier d'un étant présent a dans la datation mesurante une primauté particulière, la lecture mesurante du temps sur l'horloge s'ex-prime elle aussi en un sens accentué par le maintenant. Dans la *mesure du temps,* par suite, s'accomplit une *publication* du temps conformément à laquelle celui-ci fait encontre à chaque fois à tout moment et à tout un chacun comme «  maintenant et maintenant et *maintenant ». Ce temps " universellement » accessible sur les horloges est ainsi pour ainsi* dire pré-trouvé comme une *multiplicité* sous-la-main *de* maintenant, sans que la mesure du temps soit thématiquement orientée vers le temps comme tel.

Parce que la temporalité de l'être-au-monde factice possibilise originairement l'ouverture de l'espace, et que le *Dasein* spatial s'est à chaque fois assigné un  « ici » à sa *mesure à partir d'un " là-bas » découvert, le temps dont le Dasein se préoccupe en sa* temporalité est à chaque fois lié, du point de vue de sa databilité, à un lieu du *Dasein*. Non que le temps soit rattaché à un lieu : bien plutôt la temporalité est-elle la condition de possibilité qui permet que la datation puisse se lier au spatio-local, et cela de telle sorte que celui-ci soit obligeant, à titre de mesure, pour tout un chacun. Loin que le temps soit après coup accouplé à l'espace, cet « espace» soi disant accouplable à lui ne fait encontre que sur la base de la temporalité préoccupée du temps. Conformément à la fondation de l'horloge et du comput du temps dans la *temporalité* du *Dasein* qui constitue cet étant comme historial, il est possible de montrer dans quelle mesure l'usage des horloges est lui-même ontologique*ment* historial, et comment toute l'horloge " a » comme telle une «  histoire »[312]1.

Le temps publié dans la mesure du temps ne devient nullement lui-même, sous prétexte qu'il est daté à l'aide de rapports spatiaux de mesure, de l'espace. Tout aussi peu doit-on chercher l'élément ontologico-existentialement essentiel de la *mesure* du temps dans le fait *que le " temps » daté est numériquement déterminé à partir d'étendues spatiales et*

*du* changement de lieu d'une chose spatiale. Bien plutôt le point ontologiquement décisif se trouve-t-il dans la présentification spécifique qui rend la mesure possible. La datation à partir *du sous-la-main " spatial » est si peu une spatialisation du temps que cette prétendue* spatialisation ne signifie rien d'autre que la présentification de l'étant sous-la-main en chaque maintenant et pour tout un chacun en sa présence. Dans la mesure du temps, *puisque celle-ci, par nécessité d'essence, dit " maintenant », le mesuré, par-delà l'obtention* de la mesure, est comme tel pour ainsi dire oublié, de telle sorte qu'il n'y a plus rien à trouver en dehors de telle étendue ou tel nombre.

Moins le *Dasein* préoccupé du temps a de temps à perdre. plus celui-ci devient « précieux », et plus son horloge, elle aussi, doit devenir maniable. Non seulement le temps doit être indiqué " plus exactement », mais la détermination du temps elle-même doit demander aussi peu de temps que possible et pourtant être en même temps en accord avec les indications de temps d'autrui.

Provisoirement, il ne nous incombait que de mettre en général en évidence la *« connexion » entre l'usage des horloges et la temporalité qui (se) prend le temps. De même* que l'analyse concrète du calcul astronomique élaboré du temps appartient à l'interprétation ontologico-existentiale de la découverte de la nature, de même le fondement de la " *chronologie » historique calendaire ne peut être libéré qu'à l'intérieur du domaine de* recherche de l'analyse existentiale de la connaissance historique[313][1]. »

La mesure du temps accomplit une publication accentuée du temps, de telle sorte que c'est ainsi seulement que devient connu ce que nous appelons communément « le temps ». Dans la préoccupation, « son temps » est attribué à chaque chose. Elle « a » ce temps, et, comme tout étant intramondain, elle ne peut l'« avoir » que parce qu'elle est en général « dans le temps ». Le temps « où » de l'étant intramondain fait encontre, nous le connaissons comme le temps du monde. Celui-ci, sur la base de la constitution ekstatico-horizontale de la temporalité à laquelle il appartient, a la *même* transcendance que le monde. Avec l'ouverture du monde, du temps du monde est publié, de telle sorte que tout être temporellement

préoccupé auprès de l'étant intramondain comprend circon-spectivement celui-ci comme faisant encontre « dans le temps ».

Le temps « dans lequel » le sous-la-main se meut et repose n'est pas « *objectif »* si l'on entend par là l'être-en-soi-sous-la-main de l'étant faisant encontre à l'intérieur du monde. Mais tout aussi peu est-il *« subjectif »* si nous comprenons par ce mot l'être-sous-la-main et la survenance dans un « sujet ». *Le temps du monde est plus « objectif » que* tout *objet possible, parce que,* en tant *que condition de possibilité de l'étant* intramondain, il est à *chaque fois déjà ekstatico-horizontalement « objeté » avec l'ouverture du monde.* Par suite le temps du monde, contrairement à l'opinion de Kant, est également pré-trouvé tout aussi immédiatement dans le physique que dans le psychique, sans l'être pour autant dans celui-là par le seul détour via celui-ci. De prime abord, «  le temps » se montre justement au ciel, c'est-à-dire là où on le trouve dans l'orientation naturelle sur lui, de telle sorte que « le temps » a même pu être identifié avec le ciel.

*Mais le temps du monde est aussi plus « subjectif » que tout sujet possible, parce que c'est lui qui - à condition d'être bien compris* comme *le* sens *du souci comme* être du *Soi-même* facticement existant - rend tout *d'abord possible, conjointement avec la temporalité, cet être* même.. Le temps » n'est sous-la-main ni dans le «  sujet » ni dans l'« objet », il n'est ni « dedans » ni « dehors », et il est « plus *ancien* » que toute subjectivité et objectivité, parce qu'il représente la condition de possibilité même de ce « plus ancien ». A-t-il alors en général un « être » ? Et, si non, est-il donc un fantôme, ou bien « plus étant » que tout possible étant ? La recherche qui poussera plus avant dans la direction de telles questions se heurtera à la même « limite » qui s'était déjà imposée à l'élucidation provisoire de la connexion entre être et vérité[314][1]. Mais quelque réponse que ces questions reçoivent dans la suite-ou à quelque degré d'originarité qu'elles puissent être posées-, une chose doit être d'emblée comprise : la temporalité comme ekstatico-horizontale temporalise quelque n'ose comme un temps du *monde,* lequel constitue une intratemporalité de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main. Ce dernier, néanmoins, ne peut en aucun cas être qualifié strictement de « temporel ». Qu'il survienne

réellement, qu'il naisse et passe ou qu'il subsiste « idéalement », il est toujours, comme tout étant qui n'a pas la mesure du *Dasein*, in-temporel.

Si donc le temps du monde appartient à la temporalisation de la temporalité, il ne saurait être ni volatilisé dans un sens « subjectiviste », ni « chosifié » par une mauvaise « objectivation », deux écueils que seul un aperçu clair - et non pas simplement un balancement incertain entre l'une et l'autre possibilités - peut permettre d'éviter : l'aperçu de la manière dont le *Dasein* quotidien conçoit théoriquement « le temps » à partir de sa compréhension prochaine du temps, et de la mesure en laquelle ce concept de temps et sa domination l'empêche d'en comprendre le sens à partir du temps originaire, c'est-à-dire comme *temporalité.* La préoccupation quotidienne, qui se donne du temps, trouve « le temps » dans l'étant intramondain qui fait encontre « dans le temps ». Par suite, la mise au jour de la genèse du concept vulgaire du temps doit prendre son départ dans l'intratemporalité.

### *§ 81. L'intratemporalité et la genèse du concept vulgaire de temps.*

Comment quelque chose comme le « temps » se montre-t-il de prime abord à la préoccupation quotidienne, circon-specte ? Dans quel usage préoccupé, dans quel emploi d'outils le temps devient-il *expressément* accessible ? S'il est vrai qu'avec l'ouverture du monde, du temps est publié, et qu'avec la découverte d'étant intramondain qui appartient à l'ouverture du monde, ce temps s'offre toujours aussi à la préoccupation dans la mesure où c'est en comptant avec soi que le *Dasein* compte le temps, alors le comportement où l'« on » s'oriente expressément *sur le temps* réside dans l'usage d'horloges. Le sens temporaloexistential de celui-ci se révèle être un présentifier de l'aiguille en mouvement. La *poursuite* présentifiante des emplacements occupés par l'aiguille *décompte.* Ce présentifier se temporalise dans l'unité ekstatique d'un conserver qui s'attend. *Conserver* le « alors » (passé) *en présentifiant* signifie : en disant maintenant, être ouvert à l'horizon du plus-tôt, autrement dit du maintenant-ne-plus. S'attendre au « alors » (futur) *en présentifiant* signifie disant-maintenant, être ouvert à l'horizon du plus tard, c'est-à-dire du maintenant-pasencore. Ce qui *se montre en* un *tel présentifier est le temps.* Quelle sera donc la définition du temps manifeste dans l'horizon de l'usage circon-spect, prenant le temps, préoccupé, des horloges ? *Il est ce DÉCOMPTÉ qui se montre* dans *la poursuite présentifiante, décomptante de l'aiguille* en mouvement, et cela *de telle* manière *que le présentifier se temporalise dans une* unité *ekstatique avec le conserver et le s'attendre* horizontalement ouverts au plus tôt et au *plus tard.* Mais ce n'est là rien d'autre que l'explicitation ontologico-existentale de la définition que donne du temps *Aristote :* [illegible] [illegible] Car tel est le temps : le décompté dans le mouvement qui fait encontre dans l'horizon du plus tôt et du plus tard »[315][1]. Si étrange que paraisse au premier regard cette définition, elle n'en est pas moins « évidente » et puisée à la source,

à condition toutefois que sit délimité l'horizon ontologico-existential d'où *Aristote* l'a tirée. L'origine du temps ainsi manifeste ne devient pas pour Aristote un problème. Son interprétation du temps se meut bien plutôt dans la direction de la compréhension « naturelle » de l'être. Néanmoins, comme c'est celle-ci, ainsi que l'être compris en elle, qui est fondamentalement prise pour problème par la présente interprétation, c'est seulement *après* la résolution de la question de l'être que l'analyse *aristotélicienne* du temps pourra être thématiquement interprétée, et cela de telle sorte qu'elle obtiendra une signification fondamentale pour l'appropriation positive de la problématique critiquement délimitée de l'ontologie antique en général[316]2.

Toute élucidation postérieure du concept de temps s'en tiendra *fondamentalement à la* définition aristotélicienne, c'est-à-dire qu'elle ne prendra le temps pour thème que tel qu'il se montre dans la préoccupation circon-specte. Le temps est le « décompté », autrement dit ce qui est ex-primé et, quoique non thématiquement, visé dans le présentifier de l'aiguille (ou de l'ombre) en mouvement. Et ce qui est dit dans la présentification du mû en son mouvement, c'est : « maintenant ici, maintenant ici, etc... » Le décompté, ce sont les maintenant. Et ceux-ci se montrent « en tout maintenant » comme « à l'instant ne plus » et « juste maintenant pas encore ». Le temps du monde « aperçu » de cette manière dans l'usage de l'horloge, nous le nommons *le temps du maintenant.*

Plus « naturellement » la préoccupation qui se donne le temps compte avec le temps, et d'autant moins elle séjourne auprès du temps ex-primé comme tel, étant au contraire perdue dans l'outil offert à la préoccupation, qui à chaque fois a son temps propre. Plus « naturellement », autrement dit : moins thématiquement la préoccupation, déterminant et indiquant le temps, est tournée vers le temps comme tel, et d'autant plus l'être échéant-présentifiant auprès de l'étant offert à la préoccupation dit sans hésiter, à voix plus ou moins haute : maintenant, alors (futur), alors (passé). Et ainsi le temps se montre à la compréhension vulgaire du temps comme une suite de maintenant constamment « sous-la-main », passant et arrivant à la fois. Le temps est compris comme un l'un-après-l'autre, comme « flux » des maintenant, comme « cours du temps ». *Qu'implique cette explicitation du temps du monde offert à la préoccupation ? »*

Nous obtiendrons la réponse si nous en revenons à la *pleine* structure d'essence du temps du monde, et si nous lui comparons ce que la compréhension vulgaire du temps connaît. A titre de premier moment essentiel du temps de la préoccupation, nous avions dégagé la *databilité.* Elle se fonde dans la constitution ekstatique de la temporalité. Le « maintenant » est essentiellement maintenant que... Le maintenant compris dans la préoccupation, saisi - quoique non pas comme tel -, datable est à chaque fois un maintenant approprié ou inapproprié. A la structure du maintenant appartient la *significativité.* C'est pourquoi nous appelions le temps de la préoccupation temps *du monde.* Or dans l'explicitation vulgaire du temps comme suite de maintenant fait défaut aussi bien la databilité que, aussi, la significativité. La caractérisation du temps comme pur l'un-après l'autre ne laisse *point* l'une et l'autre structure « venir au paraître ». L'explicitation vulgaire du temps les *recouvre.* La constitution ekstatico-horizontale de la temporalité, où se fondent la databilité et la significativité des maintenant, est *nivelée* par ce recouvrement. Les maintenant sont pour ainsi dire amputés de ces rapports, et, ainsi mutiliés, ils se font simplement suite pour constituer le l'un-après-l'autre.»

Ce recouvrement nivelant du temps du monde accompli par la compréhension vulgaire du temps n'a rien de fortuit : au contraire, c'est justement *parce que* l'explicitation quotidienne du temps se tient uniquement dans la perspective de l'entente préoccupée et ne comprend que ce qui se « montre » dans l'horizon de celle-ci que ces structures doivent nécessairement lui échapper. Le décompté dans la mesure préoccupée du temps, le maintenant, est co-compris dans la préoccupation pour l'à-portée-de-la-main et le sous-la-main. Or dans la mesure où *cette* préoccupation du temps revient elle-même au temps co-compris et le « considère », elle voit les maintenant, qui assurément sont eux aussi « là » en quelque manière, dans l'horizon *de la* compréhension d'être par laquelle cette préoccupation elle-même est constamment guidée[317][1]. Par suite, les *maintenant* sont eux aussi *conjointement sous-la-main en* quelque manière, c'est-à-dire que l'étant fait encontre *et* aussi le maintenant. Bien qu'il ne soit pas expressément dit que les maintenant sont sous-la-main comme les choses, ils n'en sont pas moins « vus » ontologiquement dans l'horizon de l'idée de l'être-sous-la-main. Les

maintenant passent, et les maintenant passés constituent le passé. Les maintenant *arrivent,* et les maintenant arrivants délimitent l'« avenir ». L'interprétation vulgaire du temps du monde comme temps du maintenant ne dispose même pas de l'horizon requis pour pouvoir se rendre accessible quelque chose comme un monde, une significativité, une databilité. Ces structures demeurent nécessairement recouvertes, et cela d'autant plus que l'explicitation vulgaire du temps consolide encore ce recouvrement par la manière dont elle configure conceptuellement sa caractérisation du temps.

La suite des maintenant est interprétée comme quelque chose de sous-la-main en quelque manière : car elle est elle-même transportée « dans le temps ». Nous disons : à chaque maintenant c'est maintenant, et à chaque maintenant ce maintenant disparaît déjà *aussi. En chaque maintenant le maintenant est maintenant, donc il est constamment présent* comme même, bien qu'à chaque fois en chaque maintenant un autre maintenant, arrivant, disparaisse. Mais en tant que ce change même, il n'en montre pas moins en même temps la présence constante de lui-même, et c'est pourquoi *Platon* déjà, d'après cette perspective sur le temps comme suite naissante-passante de maintenant, devait nécessairement nommer le temps l'image de l'éternité : [illegible][318]2.

La suite des maintenant est ininterrompue et sans lacune. Si « loin » que nous pénétrions dans la « partition » du maintenant, il est encore et toujours maintenant. On aperçoit la continuité du temps dans l'horizon d'un sous-la-main indissoluble. C'est dans une orientation ontologique sur un constamment sous-la-main que l'on cherche le problème de la continuité du temps, à moins qu'on ne laisse l'aporie subsister. Dès lors la structure *spécifique du temps du monde, puisqu'aussi bien celui-ci est tendu conjointement à la* databilité ekstatiquement fondée, doit nécessairement demeurer *recouverte.* L'Être-(é)tendu du temps n'est pas compris à partir de *l'être-é-tendu* horizontal de l'unité ekstatique de la temporalité qui s'est publiée dans la préoccupation pur le temps. Que dans

tout *maintenant, si momentané soit-il, ce soit à chaque fois déjà maintenant, cela doit être conçu* à partir de cet *encore* « plus ancien » dont tout maintenant provient : à partir de l'Être-é-tendu extatique de la temporalité qui est étrangère à toute continuité d'un sous-la-main, mais qui représente quant à elle la condition de possibilité de l'accès à un continu sous-la-main.

La thèse capitale de l'interprétation vulgaire du temps, selon laquelle le temps est « infini », manifeste de la façon la plus saisissante le nivellement et le recouvrement du temps du monde - et ainsi de la temporalité en général - contenus dans une telle explicitation. Le temps se donne de prime abord comme séquence ininterrompue des maintenant. Tout maintenant est aussi déjà un à l'instant ou un dans un instant. Si la caractérisation du temps s'en tient primairement et exclusivement *à cette suite*, alors ne se laisse fondamentalement trouver en elle aucun commencement et aucune fin. Tout dernier maintenant est, *en tant que maintenant*, à chaque fois toujours *déjà* un aussitôt-ne-plus, donc du temps au sens du maintenant-ne-plus, du passé ; et tout premier instant est un à-l'instant-pas-encore, donc du temps au sens du maintenant-pas-encore, de l'« avenir ». Le temps, par suite, est sans fin « des deux côtés ». Cette thèse temporelle ne devient possible que sur la base de l'orientation *sur* un *en-soi flottant en l'air d'un déroulement* sous-la-main *des maintenant,* où le plein phénomène du maintenant, envisagé du point de vue de la databilité, de la mondanéité, de l'être-étendu et de la localité par rapport au *Dasein,* est recouvert et s'exténue en fragment méconnaissable. Si « l'on pense jusqu'à son terme » la suite des maintenant selon la perspective prise sur l'être-sous-la-main ou le ne-pas-être-sousla-main, alors jamais ce « terme » ne se laisse trouver. Et de ce que *cette pensée* jusqu'à la fin du temps *doive* à chaque fois toujours encore *penser* du temps, on infère que le temps *est* in-fini.

Mais où se fonde ce nivellement du temps du monde et ce recouvrement de la temporalité ? Réponse : dans l'être du *Dasein* lui-même, que nous interprétions provisoirement comme *souci*[319][1]. Jeté-échéant, le *Dasein* est de prime abord et le plus souvent perdu dans ce dont il se préoccupe. Mais dans cette perte s'annonce la fuite recouvrante du

*Dasein* devant son existence authentique, qui a été caractérisée comme résolution devançante. Dans la fuite préoccupée est impliquée la fuite devant la mort, c'est-à-dire un détournement du regard de la fin de l'être-au-monde[320]2. Ce détournement du regard de... est en lui-même un mode de l'être ekstatiquement *avenant pour* la fin. La temporalité inauthentique du *Dasein* échéant-quotidien doit nécessairement, en un tel détournement de la finitude, méconnaître l'avenance authentique et, avec elle, la temporalité en général. Et c'est même lorsque la compréhension vulgaire du *Dasein* est guidée par le On que la « représentation » oublieuse de soi de « l'infinité » du temps public peut pour la première fois se consolider. Le On ne meurt jamais, parce qu'il ne *peut* pas mourir, dans la mesure où la mort est mienne et n'est existentiellement comprise de manière authentique que dans la résolution devançante. Le On, qui ne meurt jamais et mé-comprend l'être pour la fin, n'offre pas moins à la fuite devant la mort une explicitation caractéristique. Jusqu'à la fin, on a encore le temps ». Ici s'annonce un avoir-le-temps au sens du pouvoir de le perdre « d'abord encore cela, et ensuite...; plus que cela, et ensuite... » Ici, cependant, ce n'est nullement la finitude du temps qui est comprise : tout au contraire, la préoccupation s'applique à capturer la plus grande part possible du temps qui vient encore et qui « continue ». Le temps, du point de vue public, est quelque chose que chacun prend et peut prendre. La suite nivelée des maintenant demeure totalement méconnaissable du point de vue de sa provenance à partir de la temporalité du *Dasein* singulier dans l'être-l'un-avecl'autre quotidien. Et du reste, comment cela affecterait-il le moins du monde « le temps » en son cours qu'un homme sous-la-main « dans le temps » vienne à ne plus exister ? Le temps suit son cours, tel qu'il " était » aussi déjà lorsqu'un homme est « entré dans la vie ». On ne connaît que le temps public, qui, nivelé, appartient à tous, autant dire à personne.

Seulement, de même que, dans l'esquive de la mort, celle-ci suit pas à pas celui qui la fuit, de sorte qu'il est justement obligé de la voir tandis qui il s'en détourne, de même aussi la suite simplement cursive, anodine, infinie des maintenant fait planer une remarquable énigme « sur » le *Dasein*. Car pourquoi disons-nous : le temps *passe,* et non pas tout aussi nettement : il naît ? Par rapport à la pure suite des maintenant, il est tout de même possible de dire l'un et l'autre avec le même droit ! En fait, en

parlant du temps qui *passe,* le *Dasein* comprend finalement davantage le temps qu'il ne pourrait le croire, ce qui veut dire que la *temporalité* où se temporalise le temps du monde, malgré tout son recouvrement, n'est *pas totalement refermée.* Car l'expression « le temps passe », porte à l'expression l'« expérience » suivante : le temps ne peut être retenu. Or cette « expérience », à son tour, n'est possible que sur la base d'une volonté de tenir le temps, laquelle inclut un *s'attendre* inauthentique des « instants », qui déjà aussi *oublie* ceux qui glissent. Le *s'attendre* présentifiant-oublieux de l'existence inauthentique est la condition de possibilité de l'expérience vulgaire d'un passage du temps. C'est parce que le *Dasein,* dans son être en-avant-de-soi, est avenant, qu'il doit, en s'attendant, comprendre la suite des maintenant comme passant en glissant. Le *Dasein* connaît le temps qui fuit à partir du savoir *«* fuyant *»* de sa mort. Dans l'expression accentuée : le temps passe, est contenu le reflet public de l'avenante *finie* de la temporalité du *Dasein*. Et c'est parce que la mort, même dans l'expression : le temps passe, peut demeurer recouverte, que le temps se montre comme un passage « en soi ».

Et pourtant, à travers tous ces nivellements et recouvrements, le temps originaire ne laisse pas de se manifester même dans cette pure suite de maintenant qui passent. L'explicitation vulgaire détermine le flux temporel comme un l'un-après-l'autre *irréversible.* Or pourquoi le temps ne se laisse-t-il pas renverser ? En soi - et surtout si l'on prend exclusivement en vue le flux des maintenant -, il est exclu d'apercevoir pourquoi la séquence des maintenant ne doit pas se re-dérouler en sens inverse. L'impossibilité du renversement a son fondement dans la provenance du temps public à partir de la temporalité, dont la temporalisation, primairement avenante, « va » ekstatiquement vers sa fin, et cela de telle sorte qui elle est « déjà » à la fin.

La caractérisation vulgaire du temps comme suite sans-fin, passagère, irréversible de maintenant jaillit de la temporalité du *Dasein* échéant. *La représentation vulgaire du temps «  son droit naturel.* Elle appartient au mode d'Être quotidien du *Dasein* et à la compréhension de l'être de prime abord régnante. C'est pourquoi aussi ]'histoire, de prime abord et le plus *souvent, est publiquement comprise comme devenir intratemporel.* Cette

explicitation *du* temps ne perd son droit exclusif et éminent qu'à partir du moment où elle prétend pouvoir procurer le « vrai » concept du temps et pré-dessiner à l'interprétation du temps son seul horizon possible. Comme nous l'avons en effet établi : c'est seulement à partir de la temporalité du *Dasein* et de sa temporalisation qu'il devient compréhensible *pourquoi et comment ]e temps du monde lui appartient.* Seule l'interprétation de la pleine structure du temps du monde puisée dans la temporalité fournit le fil conducteur permettant en général d'« apercevoir » le recouvrement contenu dans le concept vulgaire du temps et d'apprécier le nivellement de la constitution ekstatico-horizontale de la temporalité. Mais en même temps, l'orientation sur la temporalité du *Dasein* apporte la possibilité de mettre en lumière la provenance et la nécessité factice de ce recouvrement nivelant et d'examiner en sa légitimité la thèse vulgaire sur le temps.

En revanche, la temporalité demeure *inversement inaccessible* dans l'horizon de la compréhension vulgaire du temps. Mais comme le temps-du-maintenant doit non seulement Être orienté, selon l'ordre de l'explicitation possible, sur la temporalité, mais se temporalise lui-même le premier dans la temporalité inauthentique du *Dasein*, il demeure légitime, eu égard à la provenance du temps du maintenant à partir de la temporalité, d'invoquer celle-ci comme le *temps* originaire.

La temporalité ekstatico-horizontale se temporalise primairement à partir de l'avenir. La compréhension vulgaire du temps, au contraire, voit le phénomène fondamental du temps dans le maintenant, plus précisément dans le maintenant pur, amputé de sa structure j pleine, que l'on nomme « présent ». D'où il appert qui il doit rester fondamentalement impossible d'éclaircir ou même de déduire *de ce* maintenant-]à le phénomène ekstaticohorizontal de l'instant qui appartient à la temporalité authentique. De manière correspon*dante, l'avenir compris ekstatiquement, le « alors » (futur) datable, significatif et le concept* vulgaire de l' « avenir » - au sens du maintenant pur qui n'est pas encore arrivé et arrive seulement - ne coïncident nullement, et pas davantage l'Être-été ekstatique, le « alors » (passé) datable, significatif et le concept du passé au sens du pur maintenant qui a passé. Bien loin que le maintenant soit gros du pas-encore-maintenant, le présent jaillit de l'avenir dans l'unité ekstatique originaire de la temporalisation de la temporalité[321] [1].

Bien que l'expérience vulgaire du temps ne connaisse de prime abord et le plus souvent que le « temps du monde », elle ne lui en attribue pas moins en même temps et toujours un rapport *privilégié* à l'« âme » et â l'« esprit ». Et cela n'est pas moins vrai lorsque le questionnement philosophique se tient encore éloigné de toute orientation expresse et primaire sur le « sujet ». Deux témoignages caractéristiques suffiront â le montrer : Aristote dit : [illegible][322][2]. Et Augustin écrit : « Inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distensionem ; sed cujus rei nescio ; et mirum si non ipsius animi »[323][3]. Ainsi donc même l'interprétation du *Dasein* comme temporalité n'est pas fondamentalement extérieure â l'horizon du concept vulgaire du temps. Et *Hegel a* déjà fait la tentative expresse de dégager la connexion entre le temps vulgaire compris et l'esprit, tandis que chez Kant le temps est certes « subjectif », mais se tient sans lien « à côté », du « Je pense »[324][4]. La fondation hegélienne de la connexion entre temps et esprit est spécialement appropriée pour préciser indirectement, par voie de confrontation, l'interprétation du *Dasein* comme temporalité et la mise en lumière de l'origine du temps du monde qui viennent d'être accomplies.

### *§ 82. Dissociation de la connexion ontologico-existentiale entre temporalité, Dasein et temps du monde par rapport à la conception hegélienne de la relation entre temps et esprit.*

L'histoire, qui est essentiellement histoire de l'esprit, se déroule « dans le temps ». Donc, « le développement de l'histoire tombe dans le temps »[325]1. *Hegel,* cependant, ne se contente point de poser l'intratemporalité de l'esprit comme un fait, mais il cherche â comprendre la *possibilité* que l'esprit tombe dans le temps, lequel est « le sensible non-sensible »[326]2. Le temps doit pour ainsi dire pouvoir accueillir l'esprit qui, à son tour, doit être apparenté au temps et à son essence. Par suite, il convient ici d'élucider les deux points suivants : 1. Comment *Hegel* délimite-t-il l'essence du temps ? 2. Qu'est-ce qui, dans l'essence de l'esprit, lui donne la possibilité «  de tomber dans le temps » ? La réponse à ces deux questions servira simplement *à préciser,* par contraste avec celle de Hegel, l'interprétation précédente du *Dasein* comme temporalité. Elle n'élève aucune prétention â traiter, ne serait-ce qu'avec une complétude seulement relative, la multiplicité de problèmes qui, chez *Hegel* justement, leur sont liés, et cela d'autant moins que son intention n'est nullement de « critiquer » Hegel. Si une dissociation de l'idée de la temporalité qui a été exposée par rapport au concept *hegélien* du temps s'impose, c'est parce que ce concept représente l'élaboration conceptuelle la plus radicale -- et qui plus est trop peu remarquée - de la compréhension vulgaire du temps.

#### a) Le concept hegélien du temps.

Le «  lieu systématique » où une interprétation du temps est accomplie peut valoir comme critère de la conception fondamentale du temps qui en est alors directrice. La première explicitation thématique traditionnelle de la compréhension vulgaire du temps se *trouve dans la Physique d'Aristote, c'est-à-dire dans le contexte d'une ontologie de la nature.* Le «  temps » se tient alors en connexion avec le «  lieu » et le « mouvement ». Or l'analyse du temps par *Hegel* trouve sa place, en toute fidélité à la tradition, dans la deuxième partie *de son Encyclopédie des Sciences philosophiques, intitulée : «  Philosophie de la nature ». La* première section de celle-ci traite de la « Mécanique », dont le premier chapitre est consacré à l'élucidation de « l'espace et du temps ». Ceux-ci sont l'« extériorité abstraite »[327]1. »

Bien que *Hegel* associe l'espace et le temps, il ne se borne pas pour autant à les juxtaposer de manière extérieure : l'espace  « et aussi le temps ». « La philosophie combat cet aussi », dit-il. Le passage de l'espace au temps ne signifie pas le simple ajointement des paragraphes qui leur sont respectivement consacrés ; au contraire, c'est « l'espace lui-même qui passe ». L'espace « est » temps, c'est-à-dire que le temps est la « vérité » de l'espace[328]2. Que l'espace soit dialectiquement *pensé* en *ce qu'il est,* et alors cet être de l'espace, selon Hegel, se dévoile comme temps. Comment faut-il alors penser l'espace ? »

L'espace est «  l'indifférence sans médiation de l'extériorité de la nature »[329]3. Cela veut dire : l'espace est la pluralité abstraite des points distinctibles en lui. Par ceux-ci, l'espace n'est point interrompu, mais il ne naît pas non plus d'eux, surtout pas par voie de juxtaposition. Distingué par les points distinctibles qui sont eux-mêmes espace, l'espace demeure quant à lui in-distinct, sans différences. Les différences sont elles-mêmes du caractère de ce qu'elles distinguent. Néanmoins le point, dans la mesure où en général il distingue quelque chose dans l'espace, est la

négation de l’espace, mais cela de telle manière que, en tant que cette négation (le point est bel et bien espace), il demeure lui-même dans l’espace. Le point ne se dégage pas de l’espace comme un autre que l’espace. L’espace est l’extériorité sans différence de la multiplicité des points. Mais l’espace n’est pas pour autant point, mais, comme dit *Hegel,* « ponctualité »[330]4. Tel est le fondement de la proposition où *Hegel* pense l’espace en sa vérité, c’est-à-dire comme temps :

Mais la négativité qui, comme point, se rapporte à l’espace et développe en lui ses déterminations comme ligne et surface n’en est pas moins, dans le domaine de l’être hors de soi, *pour elle-méme* et *y* posant ses déterminations, mais en même temps comme dans le domaine de l’extériorité, et, par conséquent, apparaissant comme indifférente à l’égard du paisible l’un-à-côté-de-l’autre. Ainsi posée pour soi, elle est le temps »[331]1.

Lorsque l’espace est représenté, c’est-à-dire immédiatement intuitionné dans la subsistance indifférente de ses différences, les négations sont alors pour ainsi dire purement et simplement données. Mais ce représenter ne saisit pas encore l’espace en son être. Cela n’est possible que dans la pensée, en tant que synthèse qui a traversé la thèse et l’antithèse et les assume. L’espace n’est *pensé,* et ainsi saisi en son être que si les négations ne subsistent pas simplement en leur indifférence, mais sont assumées, c’est-à-dire elles-mêmes niées. Dans la négation de la négation (la ponctualité), le point se pose *pour soi,* et il se dégage ainsi de l’indifférence de la subsistance. En tant que posé pour soi, il se distingue de celui-ci et celui-là, il n’est *plus* celui-ci et *pas encore* celui-là. Avec le se-poser pour soi-même, il pose le l’un-après-l’autre où il se trouve, la sphère de l’extériorité, qui est désormais celle de la négation niée. L’assomption de la ponctualité comme indifférence signifie un ne-plus-gésir dans le « calme paralysé » de l’espace. Le point « se raidit » (*spreizt sich auf)* vis-à-vis de tous les autres points. Cette négation de la négation comme ponctualité est, selon *Hegel,* le temps. Si cette élucidation doit avoir en général un sens légitimable, alors c’est qu’elle ne veut rien dire d’autre que ceci : le se-poser-pour-soi de chaque point est un maintenant-ici, maintenant-ici, etc... Tout point « est », posé pour soi, un point-de-

maintenant. « C'est donc dans le temps que le point a de l'effectivité ». *Ce par quoi* le point peut à chaque fois *se* poser comme ce-point-ci, est à chaque fois un maintenant. La condition de *possibilité* du se-poser-pour-soi du point est le maintenant. Cette condition de possibilité constitue *l'être* du point, et l'être est en même temps l'être-pensé. Puis donc que la pensée pure de la ponctualité, c'est-à-dire de l'espace, « pense » à chaque fois le maintenant et l'extériorité des maintenant, l'espace « est » le temps. Comment celui-ci est-il lui-même déterminé ?

Le temps, en tant que l'unité négative de l'extériorité, est également un purement-et-simplement abstrait, idéel. - Il est l'être qui, tandis qu'il est, n'est pas, et, tandis qu'il n'est pas, est : le devenir intuitionné ; ce qui veut dire que les différences, qui sont certes purement-et-simplement momentanées, se supprimant immédiatement, sont *déterminées comme extérieures, mais extérieures à elles-mêmes »*[332][2]*, Le temps se dévoile à* cette explicitation comme le « devenir intuitionné ». Ce dernier, suivant *Hegel,* signifie un passage de l'être au rien, ou du rien à l'être[333][1]. Le devenir est aussi bien naître que périr. L'être - ou le non-être – « passe ». Or qu'est-ce que cela signifie par rapport au temps L'être du temps est le maintenant ; mais dans la mesure où tout maintenant n'est *plus*« maintenant » ou n'est *pas* encore « maintenant », il peut être également saisi comme non-être. Le temps est le devenir « intuitionné », c'est-à-dire le passage qui n'est pas pensé, mais s'offre purement et simplement dans la suite des maintenant. Si l'essence du temps est déterminée comme « devenir intuitionné », alors il se révèle du même coup que le temps est primairement compris à partir du maintenant, et cela tel qu'il est trouvable par le pur intuitionner.

Il n'est pas besoin d'une élucidation circonstancée pour montrer que *Hegel,* avec cette interprétation du temps, se meut résolument dans la direction de la compréhension vulgaire du temps. La caractérisation par *Hegel* du temps à partir du maintenant présuppose que celui-ci demeure recouvert et nivelé en sa structure pleine afin de pouvoir être intuitionné comme un sous-la-main, tout « idéel » qu'est celui-ci.

Que *Hegel* accomplisse l'interprétation du temps à partir d'une orientation primaire sur le maintenant nivelé, les propositions suivantes

l'attestent : n Le maintenant a un droit exorbitant - il n"'est" rien que le maintenant singulier, mais cet excluant en son raidissement est dissous, écoulé, pulvérisé tandis que je l'énonce »[334]2. « Du reste, dans la nature, où le temps est maintenant, l'on n'en arrive point à la différence *subsistante* de ces dimensions » (il s'agit du passé et de l'avenir)[335]3. « Au sens positif du temps. on peut donc dire : seul le présent est, l'avant et l'après n'est pas; mais le présent concret est le résultat du passé et il est gros de l'avenir. Le présent véritable est ainsi l'éternité »[336]4.

Si *Hegel* appelle le temps le « devenir » intuitionné », c'est donc que ni le naître ni le périr n'ont en lui de primauté. Néanmoins, il caractérise à l'occasion le temps comme l'« abstraction du consumer », portant ainsi l'expérience et l'explicitation vulgaires du temps à leur formulation la plus radicale[337]5. D'un autre côté, *Hegel* est suffisamment conséquent pour ne point accorder, dans la définition proprement dite du temps, au consumer et au périr cette primauté qui, pourtant, est maintenue à bon droit dans l'expérience quotidienne du temps; car cette primauté, il serait tout aussi peu en mesure de la fonder dialectiquement que la « circonstance » - produite par lui comme une « évidence » - selon laquelle, dans le se-poser-pour-soi du point, c'est justement le maintenant qui surgit. Et ainsi *Hegel,* même dans sa caractérisation du temps comme devenir, comprend celui-ci dans un sens « abstrait » qui va encore au-delà de la représentation du « flux » du temps. L'expression la plus adéquate de la conception *hegélienne* du temps réside par conséquent dans la détermination du temps comme *négation de* la négation (c'est-à-dire la ponctualité). Ici, la séquence des maintenant est formalisée à l'extrême et nivelée de façon insurpassable[338]1. C'est seulement à partir de ce concept formel-dialectique du temps que *Hegel* peut établir une connexion entre temps et esprit.

**b) L’interprétation hegélienne de la connexion entre temps et esprit.**

Comment maintenant l’esprit est-il lui-même compris pour qu’il puisse être dit qu’il lui est conforme, dans sa réalisation, de tomber dans le temps déterminé comme négation de la négation ? L’essence de l’esprit est le concept. Par ce terme, *Hegel* n’entend pas l’universel intuitionné d’un genre comme forme d’un pensé, mais la forme de la pensée se pensant elle-même : c’est le se-concevoir - en *tant que* saisie du non-Moi. Dans la mesure où le saisir du non-Moi représente un différencier, il y a dans le concept pur comme saisie de ce différencier un différencier de la différence. C’est pourquoi *Hegel* peut déterminer l’essence de l’esprit de manière formelle-apophantique comme négation de la négation. Cette « négativité absolue » offre l’interprétation logiquement formalisée du *cogito cogitare rem* où *Descartes* voit l’essence de la *conscientia*.

Le concept est ainsi la conception auto-concevante du Soi-même, conception où le Soi-même est proprement comme il peut être, à savoir *libre. « Moi* est le concept pur lui-même qui comme concept est venu à *l’être-là »*[339]*1. «* Mais Moi est cette unité *premièrement* pure, se rapportant à elle-même, et cela non pas immédiatement, mais tandis qu’il fait abstraction de toute déterminité et contenu et retourne à la liberté de l’égalité sans bornes avec soi-même »[340]1. *Ainsi le Moi est-il « universalité », et tout aussi bien immédiatement* « singularité ».

Ce nier de la négation est tout uniment l’« inquiétude absolue » de l’esprit et son *auto-manifestation,* qui appartient à son essence. Le « progresser » de l’esprit se réalisant *dans* l’histoire contient en soi un « principe d’exclusion »[341]2. Celle-ci, cependant, ne devient pas un rejet de ce qui est exclu, mais son surmontement. Le se-libérer qui surmonte et en même temps supporte, soutient, caractérise la liberté de l’esprit. Le « progrès », par suite, ne signifie jamais un plus simplement quantitatif, mais il est essentiellement qualitatif, et cela selon la qualité de l’esprit. Le

« progresser » est su, et il se sait dans son but. En toute étape de son « progrès », l'esprit a à se « surmonter » soi-même comme l'obstacle véritablement hostile à sa finalité[342][3]. Le but du développement de l'esprit est « d'atteindre son concept propre »[343][4]. Le développement lui-même est « un combat dur, infini contre soi-même »[344][5] .

Comme l'inquiétude du développement de l'esprit se portant à son concept est la *négation de la négation*, il lui demeure conforme, tandis qu'il se réalise, de tomber « dans le temps » comme dans la *négation* immédiate de la *négation*. Car « le temps est le concept lui-même qui *est là* et se représente à la conscience comme intuition vide; c'est pourquoi l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, et il apparaît dans le temps aussi longtemps qu'il ne *saisit* pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps. [Le temps] est le pur Soi-même *extérieur*, intuitionné par le Soi-même, *non pas saisi*, le concept seulement intuitionné »[345][6]. Ainsi l'esprit apparaît-il nécessairement, *de par son essence*, dans le temps. « L'histoire du monde est donc en général l'explicitation de l'esprit dans le temps, tout comme l'idée s'explicite comme nature dans l'espace »[346][7]. L'« exclure » qui appartient au mouvement du développement abrite en soi une relation au non-être. C'est le temps, compris à partir du maintenant qui se « raidit ».

Le temps est la négativité « abstraite ». En tant que « devenir intuitionné », il est le se-différencier immédiatement trouvable, différencié, le concept « étant là », c'est-à-dire sous-la-main. En tant que sous-la-main, donc qu'élément extérieur de l'esprit, le temps n'a pas de puissance sur le concept, c'est bien plutôt le concept qui « est la puissance du temps »[347][1] .

*Hegel* montre la possibilité de la réalisation historique de l'esprit « dans le temps » en revenant vers la mêmeté *de* la *structure formelle de* l'esprit *et du temps comme* négation *de la négation.* C'est l'abstraction la plus vite, formalo-ontologique et formalo-apophantique où esprit et temps sont aliénés qui possibilise l'établissement d'une parenté des deux. Mais comme le temps n'en est pas moins conçu en même temps au sens du temps-du-monde purement et simplement nivelé, et que sa provenance

demeure ainsi totalement recouverte, il se borne à faire face à l'esprit comme un étant sous-la-main. C'est pourquoi l'esprit *doit nécessairement tout d'abord tomber* « dans le temps ». Mais que signifie ontologiquement cette « chute », ainsi que la « réalisation » de l'esprit doué de puissance sur le temps et « étant » à proprement parler en dehors de lui, voilà qui reste obscur. Tout aussi peu *Hegel* met au jour l'origine du temps nivelé, tout aussi résolument il laisse sans examen la question de savoir si la constitution essentielle de l'esprit *comme* nier de la négation est en général autrement possible que sur la base de la temporalité originaire.

L'interprétation hegélienne du temps et de l'esprit, ainsi que de leur liaison est-elle légitime et repose-t-elle en général sur des fondements ontologiquement originaires, cela ne peut encore être élucidé. Toutefois, *que* la « construction » formelle-dialectique de la connexion entre esprit et temps puisse en *général* être risquée. c'est là quelque chose qui manifeste une parenté originaire des deux. La « construction » de *Hegel* trouve sa motivation dans un effort et un combat pour une conception de la « concrétion » de l'esprit. C'est ce qu'annonce la phrase suivante, tirée du chapitre terminal de sa *Phénoménologie de l'esprit :* « Le temps apparaît donc comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas accompli en soi - la nécessité d'enrichir la part que la conscience de soi a à la conscience, de mettre en mouvement *l'immédiateté de l'en soi* - la forme où est la substance dans la conscience -, ou, inversement, de réaliser et de manifester l'en soi - pris comme l'intérieur, ce qui n'est d'abord qu'intérieur-, c'est-à-dire de le revendiquer et de le lier à la certitude de soi-même »[348]2.

L'analytique existentiale qui précède s'installe au contraire d'emblée dans la « concrétion » de l'existence facticement jetée, afin de dévoiler la temporalité comme sa possibilisation originaire. L'« esprit » ne tombe pas tout d'abord dans le temps, mais il *existe comme temporalisation* originaire de la temporalité. Celle-ci temporalise le temps du monde, dans l'horizon duquel l'« histoire » peut « apparaître » comme provenir intratemporel. Loin que l'« esprit » tombe *dans* le temps, c'est l'existence factice qui, en temps qu'échéance, « choit » *de* la temporalité originaire, authentique. Mais ce « choir » a lui-même sa possibilité existentiale dans un mode de temporalisation de la temporalité inhérent à celle-ci. »

### *§ 83. L'analytique temporalo-existentiale du Dasein et la question fondamental-ontologique du sens de l'être en général.*

La tâche des méditations jusqu'ici poursuivies était d'interpréter ontologico-existentialement à partir *de son fondement* le *tout originaire* du *Dasein* factice envisagé quant aux possibilités de l'exister authentique et inauthentique. Or c'est la *temporalité* qui s'est manifestée comme ce fondement, et ainsi comme le sens d'être du souci. Par suite, ce que l'analytique existentiale *préparatoire* du *Dasein* avait établi *avant* le dégagement de la temporalité est désormais *repris* dans la structure originaire de la totalité d'être du *Dasein*, la temporalité. Des possibilités de temporalisation du temps originaire que nous avons analysées, les structures auparavant seulement « mises en évidence » ont reçu leur « justification ». Néanmoins, le dégagement de la constitution d'être du *Dasein* demeure seulement un chemin. *Le but* est l'élaboration de la question de l'être en général. L'analytique *thématique* de l'existence, de son côté, a tout d'abord besoin de la lumière provenant de l'idée préalablement clarifiée de l'être en général. Et cela est particulièrement vrai si le principe exprimé dans notre introduction est maintenu comme mesure de toute recherche philosophique : la philosophie est ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, qui, en tant qu'analytique de *l'existence,* a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il jaillit et vers où il *rejaillit*[349] [1]. Bien entendu, cette thèse ne doit pas non plus être prise comme un dogme, mais comme la *formulation d'un problème fondamental encore R enveloppé » : l'ontologie se laisse-t-elle ontologiquement* fonder, ou bien est-il besoin pour cela d'un fondement *ontique,* et *quel* étant doit-il assumer la fonction de la fondation ?

Ce qui parait aussi éclairant que la différence séparant l'être du *Dasein* existant de l'être de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* (la réalité, par exemple) n'est pourtant que le *départ* de la problématique

ontologique, et non point quelque chose où la philosophie pourrait trouver son apaisement. Que l'ontologie antique travaille avec des «  concepts de choses » et que le péril subsiste de «  réifier la conscience », on le sait depuis longtemps. Mais que signifie réification ? D'où provient-elle ? Pourquoi l'être est-il justement « de prime abord » « conçu » à partir du sous-la-main et non pas à partir de l'à-portée-de-la*main, qui pourtant se trouve encore davantage à proximité ? Pourquoi cette réification* assure-t-elle constamment de nouveau sa souveraineté ? Comment l'Être de la « conscience » est-il positivement structuré pour que la réification lui demeure inadéquate ? La «  différence » entre « conscience » et «  chose » suffit-elle en général à un déploiement originaire de la problématique ontologique ? Les réponses à ces questions sont-elles *obvies ? Et la réponse peut-elle même être seulement cherchée tant que la question du sens* de l'être en général demeure non posée et non clarifiée ?

Il est exclu de se mettre en quête de l'origine et de la possibilité de l'« idée » d'être en général avec les moyens de l' « abstraction » logico-formelle, autrement dit sans un horizon sûr de questionnement et de réponse. Ce qu'il faut, c'est chercher et *emprunter* un chemin pour la mise au jour de la question-fondamentale ontologique. Ce chemin est-il le *seul,* ou en général le bon, voilà qui ne peut être décidé qu'après *son parcours.* Le *litige* au sujet de l'interprétation de l'être ne peut pas être aplani *parce qu'il* n'est même *pas encore allumé.* Et finalement, il ne saurait l'être « de but en blanc », et le déclenchement du litige a bien plutôt déjà besoin d'une préparation. Or c'est vers cela seulement que la présente recherche est en *chemin.* Où en est-elle arrivée ?

Quelque chose comme l'«  être » est ouvert dans la compréhension de l'être, qui, en tant que comprendre, appartient au *Dasein* existant. L'ouverture préalable, quoique non conceptuelle, de l'être rend possible que *le Dasein,* en tant qu'être-au-monde existant, se rapporte *à de l'étant* - aussi bien à celui qui lui fait encontre à l'intérieur du monde qu'à lui-même, qui existe. *Comment un comprendre ouvrant de l'être est-il en* général *possible à la mesure du* Dasein ? La question peut-elle trouver sa réponse grâce à un retour à la *constitution d'être originaire du Dasein* qui comprend l'être *?* La constitution ontologico-existentiale de la totalité du

*Dasein* se fonde dans la temporalité. Par suite, il faut qu'une guise de temporalisation originaire de la temporalité ekstatique possibilise elle-même le projet ekstatique de l'être en général. Comment ce mode de temporalisation de la temporalité doit-il être interprété ? Un chemin conduit-il du *temps* originaire au sens de *l'Être ?* Le *temps* lui-même se manifeste-t-il comme horizon de *l'Être ?*

# INDEX DES NOMS CITÉS

*N.B.* : les numéros se rapportent à la pagination originale, maintenue en marge de cette traduction.

# GLOSSAIRE

# A. — FRANÇAIS-ALLEMAND

*N.B.* : Voir aussitôt notre *N.B.* à l'index suivant, dont celui-ci n'est que l'inversion.

a (il y —) : *es gibt*.

abandonné : *überlassen*.

aborder : *angehen*.

absolu (techn.) : *unbezüglich*.

accommodement : *Sichabfinden*.

accomplissement : *Vollendung*.

accord : *Uebereinstimmung*.

accueillir : *hinnehmen*, *vernehmen*.

achèvement : *Beendigung* (actif), *Fertigkeit* (passif).

adéquat, -ation : *gemäss, Gemässheit*.

ad-équation, as-similation : *Angleichung*.

advenir : *zukommen* (techn.).

advenue à soi : *Auf-sich-Zukommen*.

ad-vocation : *Anruf* ; compréhension de l'— : *Anrufsverstehen.*

ad-voquer : a*nrufen*.

advoquer (ord.= interpeller) : *ansprechen*.

« affection » (ord.= sensation) : *Affektion*.

affection (techn.), affecté : *Befindlichkeit, befindlich*.

agitation : *Aufenthaltslosigkeit*.

aigreur : *Verstimmung*.

alors (futur, passé) (substantivé) : *dann, damals*.

ambiance : *das Umhafte*.

ambiant,-e (monde —, mondanéité —) : *Umwelt*, *Umweltlichkeit*.

aménager : *eiräumen*.

amorçage : *Ansatz*.

angoisse : *Angst*; prêt à l'— : *angstbereit*.

angoisser (s') : *sich ängsten*.

annonce,-er : *Bekundung, melden*.

anti-cipation : *Vorgriff*.

anxiété : *Bangigkeit*.

à-portée-de-la-main, être- : *zuhanden*, *-heit*, *-sein*.

apparence : *Schein*.

apparition : *Erscheinung*.

appel : *Ruf* ; appelant (l') : *Rufer*.

approche (faire —) : *herannahen.*

Approcher, - ement : *nähern*, *Näherung*.

appropriation : *Geeignetheit* (obj.), *Aneignung*, *Zueignung* (subj.).

articulation : *Gliederung*.

aspect: *Aussehen*.

aspiration : *Nachhängen*.

assaillir : *überfallen*.

assignation : *Angewiesenheit*.

as-similation : *Angleichung*.

assister : *dabei sein*.

assumer : *übernehmen*.

a-tonie : *Ungestimmtheit*.

attente : *Erwartung* (ord.).

attentif, s'attendre à : *gewärtig*, *Gewärtigen* (techn.).

attestation : *Bezeugung.*

auprès (être-) : *Sein bei*.

authentique : *eigentlich* (techn.), *echt, genuin* (ord.).

autonomie : *Selbständigkeit*. — Ant. dépendance.

avec-quoi (le) : *Womit*.

avenant : *zukünftig*.

a-vis : *Hin-sicht* (techn.).

aviser, avisement : *hinsehen*, *Hinsehen*.

ayant-été-Là : *dagewesen*.

bavardage : *Gerede*.

capté, captation : *benommen, Benommenheit*.

change : *Wechsel*.

chaque fois (à —) : *je*, *jeweilig*.

charge : *Last* ; à charge : *überdrüssig*.

choséité : *Dinglichkeit*.

circon-spect, circon-spection : *umsichtig, Umsicht*.

clarifier, -ication : *klären*, *Klärung*.

co-destin : *Geschick*.

comme (structure de —) : *Als-Struktur*.

commenter : *bereden*.

communication : *Mitteilung*.

complaisance : *Behagen*, *Entgegenkommen*.

complexe (subst.) : *Zusammenhang*. V. renvoi.

comportement : *Verhalten*.

compréhensibilité, compréhensivité : *Verständlichkeit*.

compréhension : *Verständnis*.

comprendre (subst.) : *Verstehen*.

compte, comput : *Rechnung*.

concernement : *Betroffenwerden*, *Betroffenheit*.

concevoir : *begreifen*.

conduite : *Verhaltung*.

configurer: *ausbilden*.

confirmation : *Bewährung*.

conforme,-ité : *gemäss*, *Gemässheit*.

connu (bien) : *bekannt*.

conscience : *Gewissen*.

conscience (avoir —, vouloir avoir —) : *Gewissenhaben*, *Gewissenhabenwollen*.

conserver : *behalten*.

considérer : *betrachten*.

consigne : *Anweisung*.

constance : *Ständigkeit* (ord.). V. maintien.

constitution : *Konstitution*, *Verfassung*.

construction : *Konstruktion*.

contrée : *Gegend*.

contresens (à) : *widersinnig*.

con-voquer : *aufrufen*.

cooriginaire : *gleichursprünglich*.

corporéité (propre) : *Leiblichkeit*.

crié (le) : *das Gerufene*.

dans (être —) : *Sein in*. N.p.c. être-à.

*Dasein* (à la mesure du —, propre au —) : *Daseinsmässig*.

datation, databilité : *Datierung*, *Datierbarkeit*.

« de » (le) : *Wobei*. V. ce mot.

débat : *Auseinandersetzung*.

décès : *Ableben*.

décharger : *entlasten*.

décision : *Entschluss*, *Entscheidung*.

décompté (le) : *das Gezählte*.

découvert (mise à —) : *Aufdeckung*.

découvrir, être-découvert (= découverte) : *entdecken*, *Entdecktheit*.

défunt (le) : *der Verstorbene*.

dégager (établir) : *herausstellen*.

dé-laisser : *entlassen*.

dé-limiter (techn.) : *entschränken*.

délimiter (ord.) : *abgrenzen*.

délivrer, délivrance : *überliefern*, *Ueberlieferung*.

demandé (le) : *das Erfragte*.

demeurance : *Verbleib*.

dépendance : *Unselbständigkeit*. V. autonomie.

déplacement : *Umlegung*, *Verlegung*, *Umschaltung*.

dé-présentation : *Entgegenwärtigung*. V. re-présentation.

déraciner : *entwurzeln*.

dérivation (connexion de —) : *Fundierungszusammenhang*.

dérobade : *Sichdrücken*.

dérouler (se) : *ablaufen*.

désengagement : *Ausrücken.*

destin : *Schicksal*.

destinal : *schicksalhaft*.

destination : *Hingehören*.

destruction : *Destruktion*.

déterminité : *Bestimmtheit*.

dette, en-dette, être-en-dette : *Schuld*, *schuldig*, *Schuldigsein*.

devancement : *Vorlaufen*.

devancer : *vorausspringen*.

devant-quoi (le) : *Wovor*.

dévoiler : *enthüllen*.

discernement : *Abhebung*.

discuter : *bereden*, *besprechen*.

disponible, -ilité : *verfügbar*, *-keit*.

dissimuler : *verstellen*.

dissociation : *Abhebung*.

distance : *Abstand*.

distancement : *Abständigkeit*.

distraction, dispersion : *Zerstreuung, -theit*.

diversion, détournement : *Abkehr*.

domaine : *Gebiet*.

ébruitement : *Verlautbarung*.

écart : *Abstand*.

échoir, échéant, échéance : *verfallen*, *verfallend*, *Verfallen*.

éclaircir : *aufklären = erläutern*.

éclaircie, être-éclairci : *Lichtung*, *Gelichtetheit*.

éclairer : *erhellen*.

écoute : *Hinhören*.

écouter (l’) : *Horchen*.

effectif, -ivité : *wirklich*, *Wirklichkeit*.

effroi : *Erschrecken*.

égard : *Rücksicht* (techn.).

égarer : *verwirren*.

éjection : *Losreissen*.

ekstase : *Ekstase*.

ekstatico-horizontal : *ekstatisch-horizontal*.

élaborer : *ausarbeiten*.

é-loignement : *Ent-fernung*.

éloignement (ord.) : *Entferntheit*.

emplaçable : *plazierbar*.

emplacement : *Stelle*. V. place.

employable, -abilité, inemployable, -abilité : *(un)verwendbar*, *-keit*.

emprise : *Botmässigkeit*.

en-avant-de-soi : *sich-vorweg*.

enchaînement : *Zusammenhang, Verkettung*.

encontre (faire —) : *begegnen*.

endettement : *Verschuldung*.

endommagement : *Beschädigung*.

engagement : *Sicheinsetzen*.

engagé (se tenir —) : *hereinstehen*.

énoncé : *Aussage*.

enquête historique : *Historie*.

ensemble : *zusammen*.

entendre (l') : *Hören*.

entente, entendement : *Verständigkeit*.

entente mutuelle : *Aufeinanderhören*.

en-vue-de : *umwillen*.

épouvante : *Entsetzen*.

équivoque : *Zweideutigkeit*.

esquiver: *ausweichen*.

établir : *herausstellen*.

étant-été : *gewesend*.

étendue (ord.) : *Ausdehnung* ; être-étendu : *Gespanntheit*.

é-tendue (techn.) : *Erstrecktheit*. V. extension.

étrangèreté : *Fremdheit*.

étrang(èr)eté : *Unheimlichkeit* ; étrange(r) : *unheimlich*.

être-à : *In-sein*.

être-au-monde : *In-der-Welt-sein*.

être-avec : *Mitsein*.

être-été : *Gewesenheit*, *Gewesensein*.

être-Là-avec : *Mitdasein.*

être-l'un-avec-l'autre : *Miteinandersein*.

événement : *Begebenheit*, *Vorkommnis*, *Ereignis*.

évidence (mettre en —) : *aufzeigen*, *nachweisen*.

« évident » (= allant de soi) : *selbstverständlich*.

exalté : *gehoben*.

excédent (techn.) : *Ausstand*.

exécution : *Verrichten*, *Verrichtung*.

existential : *existenzial*.

existentiel : *existenziell*.

explicitation : *Auslegung* (techn.).

explicité (être-) : *Ausgelegtheit*.

ex-pliquer : *auseinanderlegen*.

exposé (être —) : *Aussein*.

exprès, expressivité : *ausdrücklich*, *-keit*.

ex-primer (techn.) : *aussprechen*.

extension : *Ausdehnung* (ord.), ex-tension : *Erstreckung* (techn.).

facilité : *Leichtmachen*.

factice : *faktisch*.

factuel : *tatsächlich*.

faire-silence : *schweigen*.

fait : *Faktum*, *Tatsache*.

familiarité : *Vertrautheit*.

fin : *Ende*.

fin (être à la —, venir à la —, être pour la —) : *zu-Ende-sein, zu-Ende-kommen, Sein zum Ende*.

finitude : *Endlichkeit*.

fondamentale (question-) : *Fundamentalfrage*.

fondamentale (question —) : *Grundfrage*.

fondamentation : *Fundamentierung*.

fondation : *Begründung*.

fondé (= dérivé) : *fundiert*.

fondement : *Fundament* (techn.), *Grund* (ord.).

fondement (libération du —) : *Grund-Freilegung*.

forger : *erdichten*.

guise : *Weise*.

histoire, historial : *Geschischte*, *geschichtlich*.

historique : *historisch*.

horreur : *Grauen*.

hors circuit (mettre —) : *ausschalten*.

hors-de-chez-soi : *das Unzuhause*.

hors-de-soi (être-) : *Aussersichsein*.

hors-retrait (le) : *Unverborgenheit*.

identification à...: *Aufgehen in...*, *bei...*

identité : *Selbigkeit*.

illustrer : *demonstrieren*.

impact (direction d') : *Einschlagsrichtung*.

impavidité : *Furchtlosigkeit*.

importun : *abträglich*.

imposition : *Auffälligkeit*.

impulsion : *Drang*.

inaccompli : *unvollständig*.

inauthentique : *uneigentlich*.

indépassable : *unüberholbar*.

indication : *Angabe*.

indiscrétion : *Rücksichtlosigkeit*.

indulgence : *Nachsicht*.

inhérence : *Inheit*.

insensé : *sinnlos*.

insigne (adj.) : *ausgezeichnet*.

insistance : *Aufdringlichkeit*.

instant : *Augenblick*.

intériorité : *Inwendigkeit*.

interprétation : *Auslegung*, *Deutung*, *Interpretation*.

interrogé (l') : *das Befragte*.

intimer : *zumuten*.

intoné (être-) : *Gestimmtheit*, *-sein*.

intramondain : *innerweltlich*.

ipséité : *Selbstheit*.

isolé, -ement : *vereinzelt*, *-ung*.

Je (dire-) : *Ich-sagen*.

jet : *Wurf*.

jeté, être-jeté : *geworfen*, *Geworfenheit*, *-sein.*

jour (mettre au —) : *aufhellen*.

journalier : *tagtäglich*.

Là (le) : *Da*.

légèreté : *Leichtnehmen*.

légitimer, -ation : *ausweisen, -ung*.

légitimité : *Rechtmässigkeit*.

litige : *Streit*.

livré à : *ausgeliefert*.

lointain (subst.) : *Ferne*.

luire : *aufleuchten*.

lumière (mettre en —) : *aufweisen*.

main (à —) : *zur Hand*.

maintenant (le) : *Jetzt,*

maintien : *Ständigkeit* (techn.), notamment dans : maintien du Soi-même : *Selbst-ständigkeit*.

maniable : *handlich*.

maniement : *Hantierung*.

manifeste, -teté : *offenbar*, *-keit*.

manquement : *Verfehlung*.

médiocre, moyen, médiocrité : *durchschnittlich*, *-keit*.

méprendre (se) : *vergreifen (sich)*.

mé-prise : *Verfängnis*.

mesure (acte de mesurer) : *Messung*.

mesure-unité : *Massstab*.

mesure (taillé à la — de) : *zugeschnitten*.

mienneté : *Jemeinigkeit*.

mobilité : *Bewegtheit.*

mode : *Art, Modus*. V. guise.

modification : *Modifikation*, *Abwandlung*.

mondanéité : *Weltlichkeit*, — ambiante : *Umweltlichkeit*.

monde ambiant : *Umwelt*.

monde ambiant (intérieur au —) : *innerumweltlich*.

monde commun : *Mitwelt*.

mondialité : *Weltmässigkeit*.

monstration : *Nachweis*.

mort (le) : *der Gestorbene*.

mort (être pour la —) : *Seim zum Tode*.

néantité : *Nichtheit*.

nivellement : *Einebnung*, *Nivellierung*.

nullité : *Nichtigkeit*.

obédient : *hörig, gehörig*.

obstrué : *verschüttet*.

On, On-même (le) : *das Man*, *das Man-selbst*.

ontologico-existential : *existenzial-ontologisch*, *ontologisch-existenzial*.

ontologie-fondamentale : *Fundamentalontologie*.

orbe : *Umkreis*.

orientation : *Orientierung* (ord.), *Ausrichtung* (techn.).

originaire, -arité : *ursprünglich*, *-keit*.

oubli : *Vergessen, Vergessenheit*.

ouï-dire : *Hörensagen*.

outil : *Zeug*.

ouvert (être —) : *Aussein, Offensein*.

ouverture : *Erschliessung*, *Erschlossenheit*, *Offenheit*.

ouvrage (monde d') : *Werkwelt*.

ouvrir : *erschliessen*. — Ant. refermer.

parlé : *das Geredete*.

parler (le) : *Rede*.

passé (le) : *Vergangene (das)*.

passer : *vergehen*.

penchant : *Hang*.

perception : *Wahrnehmung* (ord.).

périr : *verenden*.

permanent : *beharrlich*.

perte : *Verlorenheit*.

pertinence : *Hingehörigkeit*.

pervertir : *verkehren*.

peur : *Furcht*.

peur (prendre —) : *sich fürchten*.

phénomène : *Phänomen*.

place : *Platz*.

porter (se laisser —) : *Dahinleben*.

possibilisation : *Ermöglichung*.

pour... (le) : *Um-zu*.

pour-quoi : *Wozu*, *Worum* (contextes différents).

poursuite : *Verfolgen*.

pourvoir : *beschaffen*.

pouvoir-être, pouvoir-être-tout : *Seinkönnen*, *Ganzseinkönnen*.

pré-acquisition : *Vorhabe*.

préalable (structure de —) : *Vor-Struktur*.

précédence : *Bevorstand*.

précipitation : *Absturz*.

préciser : *verdeutlichen*.

pré-cursivité : *Vorläufigkeit*.

pré-dessiner : *vorzeichnen*.

pré-esquisse : *Vorzeichnung*.

prendre (se) : *sich verfangen*.

préoccupation : *Besorgen*.

présent (être — à) : *Gegen-wart*.

présentifier, -fication : *Gegenwärtigen, -ung*.

préserver : *verwahren*.

pré-vision : *Vor-sicht*.

primauté : *Vorrang*.

prime abord et le plus souvent (de —) : *zunächst und zumeist*.

prochain : *nächst*.

produire : *herstellen*.

projection : *Hineinreissen*.

projet : *Entwurf*.

prononcement : *Heraussage*.

propriété (qualité) : *Beschaffenheit*.

provenance (ord.) : *Herkunft*.

provenir (subst., techn.) : *Geschehen*.

pro-voquer : *vor-rufen*.

public, publicité : *öffentlich*, *-keit*.

publier : *veröffentlichen*.

pulsion : *Trieb*.

pur, pur(ement) et simple(ment) : *pur*, *schlicht*, *schlechthinnig*, etc.

qualité : *Eigenschaft*.

question-fondamentale : *Fundamentalfrage*.

questionné (le) : *das Gefragte*.

quotidien, -neté : *alltäglich, -keit*.

ramener : *zurückholen*.

rapport : *Verhältnis*.

rapprocher : *näherbringen*.

rassurement : *Beruhigung*.

rattraper : *aufholen*.

réal : *sachhaltig*.

réalité : *Realität* (sens ontologique général); *Sachhaltigkeit* (sens ontologique de teneur réale = essentielle) ; *Bestand* (sens de fonds constitutif, *y* compris d'un phénomène de la phénoménologie).

recouvrir : *verdecken*. — Ant. découvrir.

reculer devant : *ausweichen*.

re-dite : *Nachreden*, *Weitersagen*.

redoutable : *furchtbar*.

refermer : *verschliessen*. — Ant. ouvrir.

référence : *Verwiesenheit*.

réflectivement, réflection : *reluzent, Rückstrahlung*.

réflexion : *Ueberlegung*.

refouler : *abdrängen, niederhalten*.

regret : *Vermissen*.

rejoindre : *einholen*.

relation (= récit) : *Weiter-reden*.

relief (mise en —) : *Hebung*.

remis à... : *überantwortet*.

ren-contrer (techn.) : *erwidern.*

renvoi : *Verweisung* ; complexe de — : *Verweisungszusammenhang*.

reprendre : *einholen, zurücknehmen, hineinnehmen*.

re-présentation : *Vergegenwärtigung*.

représentation (substitutive) : *Vertretung*.

re-porter : *zurückbringen*.

réprimer : *niederhalten*.

requérir : *verfangen*.

re-saisie : *Nachholen*.

résistance : *Widerstand*.

résolution : *Entschlossenheit*.

ré-sulter : *entspringen* (techn.).

retenue : *Ansichhalten*.

ré-ticence : *Verschwiegenheit.*

retiré, retrait : *verborgen, -heit*.

retourner de..., laisser-retourner : *seine Bewandtnis haben bei..., bewenden-lassen*.

révélation (sens neutre) : *Aufschluss*.

saisir : *erfassen*.

sans plus : *nur-noch-* (en composition).

saturation : *Aufsässigkeit*.

sautiller après...: *nachspringen*.

second, secondarité : *abkünftig, -keit*.

se-connaître mutuellement : *Sichkennen*.

séjourner, incapacité de — : *verweilen*, *Unverweilen*.

sensé, non sensé : *sinnvoll*, *unsinnig*.

séquence : *Abfolge*.

servir (se — de...) : *gebrauchen*.

signifiant : *sinnhaft*.

significativité : *Bedeutsamkeit*.

situation : *Lage* (ord.), *Situation* (techn.).

solidarité : *Verbundenheit*.

solidité : *Bodenständigkeit*.

solitude : *Verlassenheit*.

sollicitude : *Fürsorge*.

souci : *Sorge*.

sous-la-main, être-sous-la-main : *vorhanden*, *-heit*, *-sein*.

soutenir : *aushalten*.

spatialité : *Räumlichkeit*.

subsister : *bestehen*.

subsistante (réalité —) : *Bestand*.

subsomption : *Zuordnung.*

substituer (se — à) : *einspringen für...*

sur-puissance : *Uebermacht*.

« survenue » : *Entgegenkommen*.

survenir, -ance : *vorkommen*, *Vorkommen*.

survoler : *kreuzen*.

temporal, être-temporal (de l'être) : *temporal*, *Temporalität*.

temporaliser, -isation : *zeitigen*, *Zeitigung*.

temporel, temporalité : *zeitlich*, *Zeitlichkeit*.

tendance : *Tendenz* (ord.), *Hin-zu* (techn.).

teneur : *Gehalt* ; — réale : *Sachhaltigkeit*.

tentateur, tentation : *versucherisch*, *Versuchung*.

thématisation : *Thematisierung*.

tolérance : *Nachsehen*.

tonalité : *Stimmung*.

tourbillon : *Wirbel*.

tournemain : *Handlichkeit*.

tournure : *Bewandtnis*.

tout (être —, pouvoir-être —) : *Ganzsein*, *Ganzseinkönnen*.

tradition (ord.) : *Tradition.* Opposer : délivrance (tradition au sens de —).

translucidité : *Durchsichtigkeit*.

traquer : *nachsetzen*.

trouvable : *vorfindlich*.

usage : *Gebrauch* (ord.), *Umgang* (techn.).

ustensile, -ité : *Werkzeug*, *Zeughafrigkeit*.

utilisation : *Gebrauch*.

utilité : *Dienlichkeit*.

vécu (le) : *Erlebnis*.

véritable, véridique : *echt*.

vers-où (le) : *Wohin*.

vers-quoi (le) : *Worauf(hin)*.

virage : *Umschlag*.

voiler : *verhüllen*.

volatiliser : *verflüchtigen*.

vrai (tenir-pour-) : *Fürwahrhalten*.

vue (techn.) : Sicht.

# B. — ALLEMAND - FRANÇAIS

*N.B.* : N'excluant que les termes résolument courants, ou ceux, même philosophiques, dont la traduction allait de soi (*Zeit* = temps, *Region* = région, *Möglichkeit* = possibilité), ce glossaire se veut sinon « complet », en ce sens qu'il réunit tous les termes techniques de la langue heideggérienne et (ou) tous ceux, sinon munis d'un sens ordinaire, dont la traduction se devait (dans la mesure du possible !) de restituer la coloration particulière qui s'attache à eux dans *S.u.Z.*

Bien entendu, le *Handbuch* (cité dans notre avertissement) en a considérablement facilité l'établissement. L'on s'est gardé, toutefois, de mettre au pillage cette publication en tout état de cause irremplaçable, ne lui empruntant ses références numériques (voir le point suivant) que dans quelques cas. Grâce à la liste qui suit, le lecteur pourra — devra — s'y reporter lui-même sans difficulté (ainsi qu'à son t. II, à paraître), tout comme au glossaire conceptuel, très intelligemment composé, de H. Feick.

Les numéros des paragraphes, lorsqu'ils sont donnés, sont clairement précédés du signe §. *Tous* les autres numéros indiquent la page, de deux façons : les numéros à 1, 2 ou 3 chiffres renvoient à la seule page, les numéros à 5 chiffres à la page (trois premiers chiffres), et à la ligne (deux derniers chiffres). *Lorsque sont données ces références à 5 chiffres, la liste en est complète*.

Cela dit, il faut rappeler que le t. I du *Handbuch* souffre d'un « léger » défaut : il ignore, étant fait « automatiquement », 1/ les expressions composites notées par H. — et par nous — sans tirets, comme *es gibt* = il y a, ou même *Sein zum Tode* = être pour la mort ; 2/ tout groupement significatif du type *zunächst und zumeist* = de prime abord et le plus souvent, *immer je schon* = à chaque fois toujours déjà ; 3/ les verbes à particule séparable lorsque celle-ci, l'infidèle, est... séparée (un mot

comme *nachsetzen* = traquer, par exemple, n'y figure pas comme tel pour cette raison). Espérons que le t. II, qui doit contenir un « Wortindex », rassemblera ces *membra disjecta* : il aura fort à faire.

Notre traduction ne pouvant évidemment reproduire en marge le numéro des lignes, indiquons tout de même que les pages de l'original en comptent 40 ou 41. Ainsi le lecteur pourra-t-il repérer l'emplacement approximatif d'un terme.

Les mots précédés d'un astérisque appartiennent au vocabulaire de la mise en lumière phénoménologique. Il est capital de ne pas les mélanger, chacun étant doué d'un degré de force phénoménologique bien déterminé. *Aufweisen* est, pour ainsi dire, le roi de ces mots.

Abréviations : ant.: antonyme ; ord.: ordinaire(ment) ; n.p.c.: ne pas confondre ; techn.: technique(ment).

Enfin, mieux vaut lire le livre lui-même que son index, et ne point imiter ces visiteurs de musée qui passent plus de temps à choisir des cartes postales qu'à regarder les tableaux.

*abdrängen* : refouler.

*Abfolge* : séquence.

*Abgrenzung* : délimitation.

*Abhebung* : dissociation, discernement.

*Abkehr* : diversion, détournement. — V. 135 sq., 185 sq.

*abkünftig, -keit* : second, secondarité. —Terme non « péjoratif ». Cf. § 33.

*ablaufen* : se dérouler.

*Ableben* : décès. — Cf. 247 sq.

*Abständigkeit* : distancement. — Cf. 126 sq.

*Abstand* : distance, écart. — Cf. 105 sq.

*Absturz* : précipitation. — Cf. 17829, 17834.

*abträglich, -keit* : importun, importunité. — Cf. 140 et n.p.c. *Aufdringlichkeit*.

*Abwandlung = Modifikation* : modification.

*ängsten (sich)* : s'angoisser.

*Affektion* : « affection ». — Au sens ord. ; n.p.c. *Befindlichkeit.*

*alltäglich, -keit* : quotidien, quotidienneté.

*Als-Struktur* : structure de comme.

*Aneignung* : appropriation.

*Angabe* : indication. — Quand il s'agit, surtout, d'indiquer le temps.

*Angänglichkeit* : abordabilité. — Cf. 13724, 13736.

*angehen* : aborder.

*angemessen, -heit* : adéquat, -ation.

*Angewiesenheit* : assignation. — Cf. 08726, 13738, 34838.

*Angleichung* : as-similation. — Cf. 21427, 21434, 21901. C'est la traduction par H. de l'*adaequatio* médiévale.

*Angst* : angoisse. — Cf. §§ 40 et 68 b.

*angstbereit* : prêt à l'angoisse. — Cf. 29701, 30111, 38228, 38504, 39110.

*An-ruf* : ad-vocation. — Cf. 273 sq.

*Anrufsverstehen* : compréhension de l'ad-vocation.

Ansatz : amorçage, point de départ, position. — Le mot désigne le simple fait de poser quelque chose, mais à titre de principe, de base, etc.

*Ansichhalten* : retenue. — Cf. 07535.

*ansprechen* : advoquer. — N.p.c. *anrufen* : ad-voquer. Advoquer, c'est simplement dire quelque chose *comme,* l'interpeller.

*Anweisung* : consigne.

*Art* : mode, modalité. — Le mot désigne le « type » (d'être, le plus souvent) de manière plus abstraite que *Modus* ou *Weise*.

*auf* : on a traduit le plus souvent par « vers » cette préposition qui est celle du « projet ». Ainsi : *freigeben auf* : libérer vers (= à).

**Aufdeckung* : mise à découvert. — Hapax en 03734. Sinon, le verbe *aufdecken* en 04330, 07632, 17105, 26711, 33302, 43243.

*Aufdringlichkeit* : insistance — Cf. 73 et N.d.T.

*Aufeinanderhören* : entente mutuelle. — Hapax en 16329.

*Aufenthaltslosigkeit* : agitation. — Cf. 17301, 34728; n.p.c. *Unverweilen*.

*Auffälligkeit* : imposition. — Cf. 73 et N.d.T.

*Aufgehen* : identification à... — Sans aucune nuance psychologique, ni même spirituelle, comme dans le « Je m'identifiais au système des êtres » de Rousseau à Malesherbes. Le mot est en fait intraduisible parce que paradoxal, un peu comme lorsque nous parlons d'« ouvrir les yeux sur le monde » : celui-ci alors, est « neuf », « étranger », et en même temps il s'impose comme l'« unique » monde, « retrouvé » en quelque sorte. Construit avec les prépositions *in* et *bei* (nuance que je n'ai su restituer), cette « identification » est un autre nom de l'« être-auprès ». Cf. par exemple 54.

**aufhellen* : mettre au jour.

*aufholen* : rattraper. — Cf. 126.

**aufklären* : éclaircir.

*aufleuchten* : luire. — Cf. 75-76.

*Aufruf* : con-vocation. — Cf. 273 sq.

*Aufsässigkeit* : saturation. — Cf.73 et N.d.T.

*Aufschluss* : révélation. — Au sens neutre (un indice révélateur).

*Auf-sich-zukommen* : advenue (-ir) à soi. — Cf. 328 q.

**aufweisen* : mettre en lumière. — C'est peut-être le terme « méthodique » le plus important, celui qui désigne la *détermination phénoménologique* proprement dite. Il est absolument impératif de le traduire ainsi — ou avec une force au moins égale — afin de prévenir sa réduction aux différents autres verbes, plus faibles ou plus véhiculaires, marqués d'un astérisque dans cet index — comme par exemple le suivant.

**aufzeigen, -ung* : mettre, mise en évidence. — Cf. p. ex. 154.

*Augenblick* : instant. — Cf. surtout 338.

*Ausarbeitung* : élaboration.

*ausbilden,* -ung : configurer, -ation

*Ausdehnung* : extension. Cf. 89 sq. Seulement au sens de Descartes. N.p.c. *Erstreckung*.

*ausdrücklich, -lichkeit* : exprès, -sivité

*auseinanderlegen* : ex-pliciter. — N.p.c. *auslegen* : expliciter. Cf. 149.

*Auseinandersetzung* : débat.

*Ausgelegtheit* : être-explicité.

*ausgeliefert* : livré à...

*ausgezeichnet* : insigne, privilégié.

*aushalten* : soutenir. — Cf. 26138, 32522, 32523.

**Auslegung* : explicitation (techn.), interprétation (ord. = *Deutung* ou *Interpretation*). — Cf. surtout § 32 sq.

*Ausrichtung* : orientation (techn.). — Cf. surtout 108 q.

*Ausrücken* : désengagement. — Cf. 33913, 33914, 34137, 34204. Au sens militaire d'un refus du combat.

*Aussage* : énoncé. — Cf. surtout § 33.

*ausschalten* : mettre hors circuit.

*Aussehen* : a(-)spect.

*Aussein* ou *Aus-sein* : être exposé, ouvert à... Cf. 19529, 21023, 26104, 26107, 26115, 26204. C'est la même notion que dans *erschlossen* ou *offen* : être ouvert à une proposition, par exemple, s'y intéresser, et, en ce sens, s'« exposer ».

*Aussersichsein* : être-hors-de-soi. — Cf. 42916, 42933, 43001, 43017, 43031, 43033.

*aussprechen* : (s')ex-primer. Terme résolument intraduisible, et ici fort mal traduit ! Le sens, en effet, n'est point celui de « proférer » quelque chose d'« intérieur », d'« extérioriser » (cf. les mots ordinaires *Ausdruck*, *Aeusserung*), mais de parler ; et parler veut dire pour H., en 1927, être toujours déjà dans l'être de la langue, auquel échoit encore (en 161) un caractère « mondain ». C'est la langue elle-même qui, en ce sens, est « extérieure », « dehors ».

*Ausstand* : excédent. — Cf. surtout § 48. H. Corbin traduisait par « sursis ». Nous faisons ici un « néosémantisme » en français, prenant excédent non pas au sens d'un supplément *existant*, mais d'un « reste » non liquidé, non réglé, en « suspens » pour ainsi dire.

*ausweichen* : esquiver, reculer devant... Cf. 253, 255, 256, 258, 259.

**ausweisen, -ung* : légitimer, -ation. — N.p.c. *Aufweisung*.

*Bangigkeit* : anxiété. — Cf. 14228, 34525.

*Bedeutsamkeit* : significativité. — Surtout § 18.

*Beendigung* : achèvement. — Cf. 23735.

*beengen* : oppresser. — Cf. 18637, 18707.

*Befindlichkeit* : affection. — Notamment §§ 29, 68b. — Dans sa conférence *Le concept de temps* de 1925, H. utilisait ce terme pour interpréter *affectio* chez saint Augustin. Néanmoins, nous proposons moins ici d'opérer une rétroversion que d'*ouvrir* l'écoute du terme français « affection ». En tout état de cause, nous ne pouvons maintenir la traduction de BW : « sentiment de la situation ».

*Befragte (das)* : l'interrogé. — Cf. § 2. N.p.c. *das Erfragte, das Gefragte* : v. ces mots.

*Begebenheit* = *Vorkommnis*, *Ereignis,* etc. : événement. — Au sens courant du terme.

*begegnen* : faire encontre.

*begreifen* : concevoir. — Ce mot, distinct de « comprendre » (*verstehen*) désigne toujours une compréhension expresse, thématique, de la chose comme telle, et en particulier sa conception proprement philosophique. Pour autant, il n'a pas le sens hegélien.

*Begründung* : fondation, (au sens de) justification.

*Behagen* : complaisance. — Cf. 37038, 38409.

*behalten* : conserver.

*beharrlich* : permanent. — Ne s'applique qu'à l'être comme « substance ».

*bei* : auprès de. — Sauf dans telle expression idiomatique comme *Bewandtnis bei...* V. ce mot.

*beibringen* : apporter, fournir.

*bekannt* : bien connu, connu (au sens de familier). — Par opposition, comme chez Hegel, à *erkannt*, proprement connu.

*Bekundung* : annonce. — Cf. 162.

*Benommenheit* : captation. — Cf. 34419.

*bereden* : discuter, commenter ; *das Beredete* : ce dont il est parlé. — N.p.c. das *Geredete* : le parlé.

*Beruhigung* : rassurement. — Ainsi en 177-178.

*Beschädigung* : endommagement.

*beschaffen* : pourvoir.

*Beschaffenheit* : propriété. — D'un étant sous-la-main (= *Eigenschaft* : qualité).

*Besorgen* : préoccupation. — Avec les adj. *besorgbar* et *besorgt,* et aussi, souvent, le part. présent *besorgend,* et composés. La nuance ord. est celle de : se préoccuper *d'apporter*, *d'amener* qc. = pourvoir, verbe français dont le maniement eût cependant été trop difficile. Autrement dit, la préoccupation n'est pas simplement la conduite de celui qui est « occupé à » qc., ou « occupé » tout court, « affairé », etc., mais plutôt et déjà un rapport à l'étant comme étant, attaché à faire venir celui-ci — quoique non thématiquement ou considérativement — *à lui-même*. La préoccupation, par suite, n'est pas non plus « soucieuse » au sens vulgaire où l'on parle d'une situation « préoccupante ». Elle est toujours déjà « déportée » auprès de l'étant comme tel, donc vers son être : elle est exposée à lui, en tous les sens. Cf. aussi 57 et N.d.T.

*besprechen* : discuter.

*Bestand* : réalité, réalité subsistante. — Les contextes ne permettent pas la confusion avec *Realität*. *Bestand*, c'est 1) la réalité au sens du « fonds » irréductible qui constitue un phénomène envisagé en son intégrité; 2) la réalité subsistante de l'être comme fonds, stock.

*bestehen* : subsister. — H. évoque parfois ce qui n'est ni sous-la-main, ni à-portée-de-la-main, mais subsiste seulement. Donc n.p.c, avec *Vorhandenheit*.

*Bestimmtheit* : déterminité.

*betrachten* : considérer. — Voir *hinsehen*.

*Betroffenwerden* : concernement. — Cf. 13720, et *Betroffenheit* en 00819, 13720, 14208.

*Bevorstand* : précédence. — Cf. 25016, 25018, 25101.

*Bewährung* : confirmation.

*Bewandtnis* : tournure. — Surtout § 18. Et non pas « finalité » (!), BW. Ce mot, en effet, correspond au verbe *bewenden,* lequel entre dans des expressions allemandes dont la traduction impose notre verbe fort expressif « retourner » : 1) *mit etwas hat es seine Bewandtnis bei* : avec quelque chose (un marteau), il retourne de (marteler) ; 2) *bewendenlassen* : ord. s'en tenir, en rester à qc., mais ici, techn. : laisser-retourner. La *Bewandtnis* est donc la tournure de la chose au double sens de ce dont il retourne proprement avec elle dans l'usage, et — par conséquent — du visage le plus concret qu'elle présente. Cf. le grec *tropos*.

*Bewegtheit* : mobilité.

*Bewendenlassen* : laisser-retourner. — V. *Bewandtnis.*

*Bezeugung* : attestation. — V. surtout 266 sq.

*Bezirk* : domaine.

*Bodenständigkeit* : solidité. — Cf. 03618, 03630, 16838.

*Botmässigkeit* : emprise. — Cf. 12619, 23535, 32044.

*brauchbar* : utilisable.

*Da* : Là (le).

*dabei sein* : assister. — P. ex. 239.

*dagewesen* : ayant-été-Là. — V. *gewesen.*

*Dahinleben* : se-laisser-vivre. — Cf. 34534, 40936.

*dann* : alors (futur), mais *damals* : alors (passé).

*Dasein* : n'est pas traduit. Le mot est parfois noté avec tiret : *Da-sein,* dans la trad. comme dans le texte. C'est seulement dans le cas du composé *Mitdasein* qu'on a été contraint à être-Là-avec.

*Daseinsmässig* : à la mesure du *Dasein,* propre au *Dasein.*

*Datierbarkeit, Datierung* : databilité, datation. — Surtout 407 sq.

*demonstrieren* : illustrer.

*Destruktion* : destruction. — Surtout § 6.

*Dienlichkeit* : utilité. — Surtout 78.

*Dinglichkeit* : choséité.

*Drang* : impulsion. — Surtout 194 sq.

*durchschnittlich* : moyen, médiocre.

*Durchsichtigkeit* (techn.) : translucidité. — Notamment 146.

*echt* : véritable, authentique (ord.), véridique. — N.p.c. *eigentlich*.

*eigentlich* : authentique, et *uneigentlich :* inauthentique. — Appliqué à la seule existence du *Dasein*, ou aux modalités de celle-ci. Sinon, ord. = proprement dit.

*Einebnung :* nivellement. — Cf. 127.

*einholen* : rejoindre, reprendre. — Cf. 09720, 30228, 30721, 39107.

*einräumen* : aménager. — Surtout 111.

*Einschlagsrichtung* : direction d'impact. — En 27408.

*einspringen für* : se substituer à. — Voir 122.

*Ekstase* : ekstase. — Toujours noté ainsi ; à partir de 337.

*ekstatisch-horizontal*: ekstatico-horizontal.

*Ende* : fin. — N.p.c. *zu Ende Sein* : être à la fin, et *Sein zum Ende* : être pour la fin.

*Endlichkeit* : finitude. — Surtout 330 ; cf. § 65, 74.

**entdecken, Entdecktheit* : découvrir, être-découvert (ou : découverte, au sens passif). — N.p.c. *Erschlossenheit,* et voir notre avertissement. Ant. *verdecken*.

*Entfernung* : é-loignement. — Surtout 105 sq.

*Entferntheit* : éloignement (ord., sans tiret). — Surtout 105.

*Entgegenkommen* : complaisance (12811), « survenue » (34818).

*Entgegenwärtigung* : dé-présentation. — Cf. 39135, 39706. Ant. *Vergegenwärtigung* ; voir ce mot.

**enthüllen* : dévoiler.

*entlassen* : dé-laisser.

*entlasten* : décharger. — Cf. 12209, 12739, et *Entlastung* en 26806.

*Entscheidung* = *Entschluss* : décision, acte concret de l'

*Entschlossenheit* : résolution. — Surtout à partir de 297.

*entschränken* : dé-limiter. voir 36206 et *Entschränkung* en 36209 et 36211.

*Entsetzen* : épouvante. — Cf. 14227.

*entspringen* : ré-sulter (techn. notamment en 347 ; n.p.c. *nachspringen).*

*entwerfen, Entwurf* : projeter, projet. — D'abord 145 sq.

*entwurzeln* : déraciner.

*erdenken, erdichten* : inventer, forger.

*Ereignis* : événement (ord.).

*Erfahrbarkeit* : expérimentabilité. — Surtout 236-237.

*erfassen* : saisir.

*Erfragte (das)* : le demandé. — V. § 2, et n.p.c. *das Befragte*, *Gefragte.*

**erhellen* : éclairer. N.p.c. avec le suivant :

**erläutern, -erung* : éclaircir, -issement = *aufklären.*

*Erlebnis* : vécu (subst.).

*Ermöglichung* : possibilisation.

**erörtern, -erung* : élucider, -ation.

*Erscheinung* : apparition (le phénomène au sens d'—) ; n.p.c. avec *Phänomen,* celui-ci n'« apparaissant » pas.

**erschliessen* : ouvrir. — C'est toujours en écho à l'*Erschlossenheit* que ce verbe est employé : il convient donc d'en apercevoir toujours la valeur techn., par opp. à la simple idée d'ouvrir un accès à ou des horizons sur.

*Erschlossenheit, Erschliessung* (le deuxième terme étant plus actif) : ouverture. Cette traduction (utilisée également par BW, en concurrence avec « révélation », qu'on a rejeté) s'imposait d'après ce que précise H. lui-même en 75, évoquant les mots *aufschliessen, Aufgeschlossenheit* (v. note de BW à 133), qui s'appliquent à un homme « ouvert » par opposition à « renfermé », *verschlossen*. D'où aussi notre trad. de l'ant. *verschliessen* par « refermer ».

*Erschrecken* : effroi. — Cf. 142.

*Erstrecktheit* : être-é-tendu. — Cf. 39037, 39126, 40919, 41027, 42332, 42336.

*Erstreckung* : ex-tension. — Du *Dasein* entre naissance et mort, notamment : voir 374. Les contextes excluent la confusion avec *Ausdehnung.*

*Erwartung* : attente (ord.) ; n.p.c. avec *Gewärtigen*.

*erwidern* : ren-contrer. — Emploi techn. en 386.

*es gibt* : il y a. — Voir index C.

*Existenz, -ial, -ialontologisch* : existence, existential (adj. et subst.), ontologico-existential.

*existenziell* : existentiel.

*Explikation* : explication. — H. emploie toujours ce terme techn., plutôt que le mot ord. *Erklärung.*

*faktisch* : factice. — Nous nous en tenons à ce décalque, sans tenter jamais de « préciser » le mot, selon le contexte, du côté purement factuel (H. dit d'ailleurs alors *tatsächlich*) ou proprement « facticiel », comme disent certains traducteurs.

*Faktum* : fait. — Soit au sens ordinaire, soit au sens existential, pour désigner un « fait originaire » du *Dasein*. N.p.c. *Tatsache*.

*Ferne* : lointain (subst.) ; cf. index C.

*Fertigkeit* : achèvement. — Cf. 24505, 24508, 24509.

*Fremdheit* : étrangèreté. — N.p.c. *Unheimlichkeit* (techn.).

*für* : pour (ord.), envers (techn., c'est-à-dire appliqué au *Dasein* tel qu'ouvert dans la « sollicitude », *Fürsorge*).

*fürchten* (*sich*) : prendre peur (prendre la peur pour soi, en quelque sorte, cf. § 30).

*Fürsorge* : sollicitude. — Et non pas « assistance »; cf. 121 et N.d.T.

*Für-wahr-halten* : tenir-pour-vrai (techn.). Le sens ord. de ce mot lui-même courant est « croyance » ; d'où l'usage technique fréquent du terme chez Nietzsche.

*Fundament* : fondement, fondations. — Les contextes révèlent la force de ce mot, et ne favorisent pas la confusion avec *Grund* (ord.). Il nous a paru inutile, dans ce livre, de l'étayer par quelque ajout ou graphie spéciale.

*Fundamentalfrage* : question-fondamentale. — Cf. 00503, 02724, 29009, 43719.

*Fundamentalontologie, -isch* : ontologie-fondamentale, fondamental-ontologique. — V. index C.

*Fundamentierung* : fondamentation. — Deux emplois en 01712 et 24942.

*fundiert* : fondé, (mais au sens de) dérivé.

*Fundierungszusammenhang* : connexion de dérivation. — Notamment en 43242, dans la note sur Aristote.

*Furcht, -bar* : peur, redoutable. — V. § 30.

*Furchtlosigkeit* : impavidité. — Cf. 13727.

*Ganzheit, Ganzsein, Ganzseinkönnen* : totalité, être-tout, pouvoir-être-tout.

*Gebiet* : domaine.

*Gebrauch, -en* : usage (ord.), utilisation ; se servir de.

*Geeignetheit* : appropriation (au sens objectif ; cf. 83).

*Gefragte (das)* : le questionné. — V. § 2, et n.p.c. *das Erfragte*, *das Befragte*.

*Gegend* : contrée (techn.) — Cf. 103 sq., 140, 185 sq., 368 sq.

*Gegenwärtigen, -ung* : présentifer, -fication. — A partir de 326 ; n.p.c. *Gewärtigen* et *Vergegenwärtigung.*

*Gegen-wart* : être présent à... — Cf. 02604, 33801, 33816.

*Gehalt* : teneur.

*gehoben* : exalté. — Se dit d'une tonalité.

*gehörig* (techn.) : obédient.

*Gelichtetheit* : être-éclairci. — Cf. 14702, 35031, 35037, 35102, 40807.

*gemäss, -heit* : conforme, -ité.

*genuin* : véritable, authentique, natif. - Cf. *echt*.

*Gerede* : bavardage. — Cf. § 35.

*Geredete (das)* : le parlé. — N.p.c. *das Beredete*.

*Gerufene (das)* : le crié. — Cf. 274, 280-281, 294.

*Geschehen* : provenir (subst.). — A partir de 371 ; ne s'applique qu'au *Dasein,* par opp. à toute simple « survenue » *(Vorkommen*). N.p.c. également avec l'idée d'advenue ou d'avènement, qui se trouve plutôt dans *Zukommen*.

*Geschichte* : histoire. — N.p.c. *Historie*. V. §§ 72 sq.

*geschichtlich* : historial. — Nous employons toujours cet adj. (proposé d'abord par H. Corbin), et non pas « historique » *(historisch)* même lorsqu'il ne s'applique pas au *Dasein* lui-même, mais, par exemple, à un simple outil appartenant au monde de celui-ci.

*Gestimmtheit, -sein* : être-intoné. — Cf. *Stimmung*.

*Gestorbene (der)* : le mort. — N.p.c. *der Verstorbene*.

*gewärtig, Gewärtigen* : attentif, s'attendre (substantivé). — N.p.c. *Erwartung* : attente (ord.). L'adj. « attentif » n'a donc rien à voir ici avec l'attente et avec l'attention (ord.). V. à partir de 337.

*gewesend* : étant-été. H., en effet, préfère explicitement ce mot, en 326 (cf. 350, etc.) à *gewesen*, « ayant été » (le participe passé ord. du verbe être).

*Gewesenheit* : être-été. — H. dit en effet aussi *Gewesen(-)sein*. N.p.c. avec *Vergangenheit*, le nom ord. du passé. L'être-été, en effet, n'a rien de « passé ».

*Gewissen* : conscience. — Cf. 269 et N.d.T. — §§ 55 sq.

*Gewissen-haben, Gewissen-haben-wollen* : avoir-concience, vouloir-avoir-conscience.

*Geworfenheit, -sein* : être-jeté. — D'abord au § 38. BW traduisait par déréliction, terme de spiritualité chrétienne dont le sens est tout autre (voir le *Dictionnaire de Spiritualité*, s.v.). « Rejet » serait moins incorrect, mais suggérerait encore une origine *d'où* le *Dasein* aurait été déchu.

*Gezählte (das)* : le décompté. — Cf. 421-422.

*gleichursprünglich* : cooriginaire, -ment.

*Gliederung* : articulation. — Le mot a toujours le sens très concret d'une « membrure ».

*Grauen* : horreur. — Cf. 14224.

*Grund* : fondement (ord.) ; n.p.c. *Fundament.*

*Grundfrage* : question fondamentale, sans tiret : n.p.c., par conséquent, avec *Fundamentalfrage*. — Voir 23121, 23131.

*Grund-Freilegung :* libération du fondement. — Bel hapax de 00815.

*Hand (zur)* : à la main. — Cf. 73.

*handlich, -keit* : maniable, tournemain. — Cf. 73.

*Hang* : penchant. — Cf. 194 sq.

*Hantierung* : maniement. — Notamment 357-358.

*Hebung* : mise en relief. — Cf. 00912, 01704, 05330, 13030.

*herannahen* : faire approche. — Cf. 140-141.

*Heraussage* : prononcement. — Cf. 15517, 16034.

*herausstellen* : dégager, établir. — Terme ord.

*hereinstehen* : se tenir engagé dans. — V. les 5 occurences de ce terme capital en 15212, 24806, 24835, 25534, 30224.

*Herkunft*: provenance (ord.) — N.p.c. avec *Geschehen*.

*herstellen* : produire.

*hineinnehmen* : reprendre. — Cf. 23305.

*Hineinreissen* : projection. — Cf. 17839.

*Hingehören* : destination. — Cf. 10238, 10306, 10827.

*Hingehörigkeit* : pertinence. — Cf. 10239, 10302, 11029, 36829, 36833, 36837.

*Hinhören* : écoute. — Cf. 27106 (2 fois), 27110.

*Hinnehmen* : accueillir. — Cf. 15105, 39108.

*hinsehen, Hinsehen* : aviser, avisement. — Cf. 61 et N.d.T.

*Hin(-)sicht* : a(-)vis. — Techn., avec tiret seulement, en 15805. Le mot a sinon ord. le sens de point de vue.

*Hin-zu* : tendance. — Cf. 19530, 19536, 19537.

*Historie* : enquête historique. — L'histôria, « enquête », par opp. à la *Geschichte.* Cf. § 76.

*historisch* : historique. — N.p.c. *geschichtlich*.

*Hören* : l'entendre (subst.). — N.p.c. *Verständigkeit.*

*Hörensagen* : ouï-dire. — Cf. 15531, 15533, 16902, 17334, 22418.

*hörig* = *gehörig* (techn.)

*Horchen* : l'écouter (subst.). — Cf. 16426, 16427.

*Ich-sagen* : dire-Je (substantivé). — Cf. 318 sq.

*In-der-Welt-sein* : être-au-monde. — Voir *In-Sein*.

*inner(-)umweltlich* : intérieur au monde ambiant. — Bel adj. employé deux fois : 06617 et 08519.

*innerweltlich* : intramondain.

*Inheit* : inhérence. — Cf. 05329.

*In-Sein* : être-à. — Expliqué notamment 53 sq. N.p.c. avec *Sein-in*.

*Inwendigkeit* : intériorité. — Non au sens de vie intérieure, mais d'inclusion. Cf. 05613, 10125, 10129, 13205, 18833.

*je* : à chaque fois. — On a tenu à toujours traduire ce monosyllabe, qui entre le plus souvent dans le groupe *(immer) je schon* : à chaque fois (toujours) déjà.

*Jemeinigkeit* : mienneté. — Le fait d'être à chaque fois mien (*je-meinig*). Voir 04229, 04303, 04309, 05304, 24014.

*Jetzt* : maintenant (le). — Notamment 338, 416 sq., 421 sq.

*jeweilig* : l'adj. correspondant à *je* : traduit par « à chaque fois », ou, dans des contextes plus faibles, par « chaque » ou « tout ».

*Kenntnis* : connaissance. — Soit connaissance acquise (123), soit, le plus souvent (par opp. à *Erkenntnis* = connaissance théorique) une connaissance « mondaine »; cf. la *Weltkenntnis* du début de *l'Anthropologie* de Kant.

**klären, -ung* : clarifier, clarification. — N.p.c. *aufklären, erläutern, erhellen,* etc.

*Konstitution* = *Verfassung,* mais avec un sens plus « statique ».

*Konstruktion* : construction.

*kreuzen* : survoler. — Cf. 108.

*Last* : charge. — Cf. 13422, 13427, 28423, 34526.

*Leiblichkeit* : corporéité (propre du *Dasein*). — Cf. 05622, 10835, contextes où la confusion avec les corps « matériels » n'est pas possible.

*Leichtmachen* : facilité. — Cf. 12802.

*Leichtnehmen* : légèreté. — Cf. 12801, 38409.

*Lichtung* : éclaircie. — Cf. 13305, 17025. Cf. *Gelichtetheit.*

*Losreissen* : éjection. - Cf. 17838.

*Man, Man-selbst* : le On, le On-même. — D'abord en 129.

*Massstab* : mesure-unité. — Surtout 417.

*melden* : annoncer (ord.).

*Messung* : mesure (acte de mesurer). — Cf. § 80.

*Mitdasein* : être-Là-avec. — Cf. 114 et N.d.T.

*Miteinandersein* : être-l'un-avec-l'autre. — Nous préférons cette expression littérale à des termes comme « être ensemble » (composés de *zusammen)* qui conviennent davantage à l'être sous-la-main.

*Mitsein* : être-avec. — V. §§ 25 sq. H. construit souvent l'expression avec une deuxième préposition *mit,* d'où la répétition : être-avec avec...

*Mit(-)teilung* : communication. — Au sens d'un « partage »; cf. 162 sq.

*Mitwelt* : monde commun — Cf. 11840, 12537, 12927.

*Modifikation = Abwandlung*.

*Modus* : mode. — Cf. *Art*, *Weise*, dont *Modus* est un peu l'« entre-deux ».

*Nachhängen* : aspiration. — 4 fois p. 195.

*Nachholen* : re-saisie. — Cf. 286.

*Nachreden* : re-dite. — Cf. 16835, 16841, 16901.

*Nachsehen* : tolérance. — Cf. 12305, 35513, 35804.

*nachsetzen* : traquer. — Cf. 189, cité par 277.

*Nachsicht* : indulgence. — Cf. 12303.

*nachspringen* : sautiller (après). — Cf. 34718, 34723, 34725, 36917.

*Nachweis* : monstration, mise en évidence (ord.).

*nächst-* : prochain. — Sert de préfixe à divers composés, désignant notamment l'étant rencontré « de prime abord et le plus souvent », l'à-portée-de-la-main.

*Näherbringen* : rapprocher. — Cf. 35922, 36013.

*nähern* : approcher. — Cf. notamment 185-186.

*Näherung* : approchement. — Cf. 105 sq., 142, 262, 369.

*Nichtheit* : néantité. — Cf. 285-286, et n.p.c. le suivant.

*Nichtigkeit* : nullité. — Cf. surtout 284 sq., et n.p.c. le précédent.

*niederhalten* : refouler, réprimer.

*nur-noch-* : sans plus... — Ce double préfixe (dont la trad. est ici empruntée à BW) signifie littéralement : « ce qui n'est plus... que... ». Par exemple : *Nur-noch-hinsehen* (06918), litt. « ne plus rien faire d'autre qu'aviser » est traduit : « aviser sans plus ».

*öffentlich, -keit* : public, -ité. — A partir de 127 ; v. la N.d.T.

*offenbar, -keit* : manifeste, manifesteté.

*offen,-heit* : être-ouvert, ouverture. — Bien que ce mot traduise déjà *Erschlossenheit,* nous le reprenons sans scrupules (*offen* n'apparaît d'ailleurs que 3 fois, *Offenheit* et *Offensein* 1 fois), pour la bonne raison que le sens est le même.

*ontologisch-existential* : ontologico-existential.

*Orientierung* : orientation (ord.). — N.p.c. *Ausrichtung,* qui a son contexte propre.

*Phänomen* : phénomène. — Cf. le § 7, et n.p.c. *Erscheinung*.

*Platz* : place. — Notamment 102 sq. ; n.p.c. *Stelle*.

*plazierbar* : emplaçable. — Cf. 10302, 36830.

*pur* : pur(ement). — Ce petit mot a seulement le sens de « pur et simple » (pure choséité, pur avisement, etc.), non pas le sens de *rein* (chez Kant, par exemple). N.p.c. *schlicht*.

*Räumlichkeit* : spatialité. — Du seul *Dasein* : §§ 22 sq.

*real, Realität* : réel, réalité. — C'est ici le concept « ordinaire », c'est-à-dire le nom « métaphysique » de l'être en tant que sous-la-main, non pas précisément la *realitas* en tant que quiddité. V. surtout le § 43, et n.p.c. *Wirklichkeit*, ainsi que *Bestand*, *Sachhaltigkeit*.

*Rechnung* : compte, comput. — Notamment à propos du « comput » du temps.

*Rechtmässigkeit* : légitimité.

*Rede* : le parler. — Surtout § 34.

*reluzent* : ré-flectivement. Cf. 02112, et *Rückstrahlung*.

*Rücksicht* : égard (ord., mais techn. en 123, par exemple).

*Rücksichtlosigkeit* : indiscrétion. — Cf. 12304.

*Rückstrahlung* : ré-flection. Cf. 01601, et *reluzent*.

*Ruf* : appel. — Cf. §§ 55 sq. — Cf. *Anruf*, *Aufruf*, *Vorruf*, *das Gerufene*.

*Rufer* : l'appelant.

*sachhaltig, -keit* : réal, teneur réale.

*Schein* : apparence.

*Schicksal* : destin. — Cf. 348 sq.; n.p.c. *Geschick* : co-destin.

*schicksalhaft* : destinal.

*schlicht* : pur et simple.

*Schuld* (techn.) : dette. — Cf. 281, et N.d.T. Voir notamment les expressions distinguées en 281 sq.: *Schulden haben,* avoir des dettes, *schuld sein an* : être responsable, *sich schuldig machen* : se mettre en-dette.

*schuldig* : en-dette.

*schweigen* : faire-silence. — Cf. *Verschwiegenheit*. V. 161.

*Sein-bei* : être-auprès.

*Sein in* : être dans. — Cf. 05401. Ant. *In-Sein*.

*Sein(-)können* : pouvoir-être. — Cf. notamment 143 sq.

*Selbigkeit* : identité. — N.p.c. *Selbstheit*.

*Selbständigkeit* : autonomie. — Cf. 30330, 33217.

*Selbstheit* : ipséité. — Notamment § 64.

*Selbst-sein-können* : pouvoir-être-Soi-même.

*Selbst-ständigkeit* : maintien du Soi-même. — Cf. 32237, 32315, 32332, 33223, 37513.

*selbstverständlich* : « évident ». — Mot que nous mettrons toujours entre guillemets pour souligner son sens de « allant de soi ».

*Sichabfinden* : accommodement. — Cf. 35601, 35605.

*Sichdrücken* : dérobade. — Cf. 38410.

*Sicheinsetzen* : engagement. — Cf. 12231.

*Sichkennen* : se-connaître mutuellement. — Cf. 124.

*Sicht*: vue. — Techn. notamment en 146.

*sich-vorweg* : en-avant-de-soi.

*sinnhaft* : signifiant. — Cf. 16113.

*sinnlos* : in-sensé. — Cf. 15215. N.p.c. *unsinnig*.

*sinnvoll* : sensé. — Cf. 15138.

*Situation* : situation. — Notamment 299 sq. (techn.)

*Sorge* : souci.

*Ständigkeit* : constance, mais techn.: maintien (ainsi 322) ; cf. *Selbst(-)ständigkeit*.

*Stelle* : emplacement. — N.p.c. *Platz*.

*Stimmung* : tonalité. — Cf. 134 sq. Plutôt que « humeur » (BW).

*Strecke* : étendue.

*Streit* : litige. — Cf. notamment 437.

*tagtäglich* : journalier. — Cf. 37135, 41313.

*tatsächlich, -keit* : factuel, -alité. — Ne s'applique qu'aux choses, donc n.p.c. *faktisch* et *Faktizität*.

*Temporalität* : être-temporal. — De l'être lui-même, donc n.p.c. *Zeitlichkeit* (du *Dasein*). Voir 01909, 01910, 02315, 02317, 02319, 02333, 02337, 02402, 02516, 03934, 04003.

*Tendenz* : tendance (ord.)

*Thematisierung* : thématisation. — Cf. surtout 363.

*Tode (Sein zum)* : être pour la mort. — Cf. §§ 46 sq.

*Tradition* : tradition. — N.p.c. *Ueberlieferung*. V. surtout 21.

*Trieb* : pulsion. — Cf. 194 sq.

*überantwortet* : remis à... — N.p.c. *ausgeliefert*, *überlassen*.

*überdrüssig* : à charge. — Cf. 13421.

*Uebereinstimmung* : accord. — V. surtout 214 sq.

*überfallen* : assaillir.

*überlassen* : abandonné.

*Ueberlegung* : réflexion. — Cf. surtout 359 sq.

*überliefern (sich), Ueberlieferung* : (se) délivrer (au sens où l'on délivre qc. = le remet, le donne) ; délivrance, ce mot (qui désigne ordinairement la tradition) permettant à Heidegger de repenser (notamment 385 sq.) celle-ci en son sens de libération. N.p.c., par conséquent *Tradition*, et voir notamment 21 sq.

*Uebermacht* : sur-puissance. — Cf. 38425, 38504.

*übernehmen* : assumer.

*Umgang* : usage, au sens général d'un commerce avec qc. D'abord en 66 sq.

*Umhafte (das)* : l'ambiance. — Cf. 101.

*Umkreis* : orbe, sphère.

*Umlegung* : déplacement. — Cf. 16537.

*Umschaltung* : déplacement, commutation. — Cf. 09618, 22433.

*Umschlag* : virage. — Cf. notamment § 69 b.

*Umsicht* : circon-spection. — Cf. 69, et N.d.T.

*Umwelt* : monde ambiant (techn.), environnement (ord.)

*Umweltlichkeit* : mondanéité ambiante. — Cf. 06615, 06630, 06634, 15815.

*umwillen* : en-vue-de... — A savoir, toujours, du *Dasein* lui-même.

*Um-zu* : le pour... (constitutif de l'outil) ; cf. *Wozu*.

*unbezüglich* : absolu. — Cf. 250 sq.

*uneigentlich* : inauthentique.

*Ungestimmtheit* : a-tonie. — Cf. 13420, 34505, 34530, 37112.

*unheimlich, -keit* : étrange(r), étrang(èr)eté. — Cf. notamment 188 sq., 276 sq., 295 sq., 342 sq., et n.p.c. *Fremdheit*, terme ord.

*Unselbständigkeit* : dépendance. — Cf. 11711, 12816.

*Unselbst-ständigkeit* : absence de maintien du Soi. — Cf. 32236, 32317, 33223.

*unsinnig* : non sensé. — Cf. 152.

*unüberholbar* : indépassable. — Cf. 250 sq.

*Unverborgenheit* : hors-retrait. — Cf. 21920, 21927, 21933. V. *verborgen*.

*Unverweilen* : incapacité de séjourner. — Cf. 17231, 17234, 17240, 34714, 34727.

*unverwendbar, -keit* : inemployable, -bilité. — Cf. 73-74.

*unvollständig* : inaccompli. — Techn. en 404-405

*Un(-)zuhause* : le hors-de-chez-soi. — Cf. 18905, 18911, 18927, 18933, 27640.

*ursprünglich, -keit* : originaire, -arité.

*Verbleib* : demeurance. — Cf. 09202, 09602.

*verborgen* : retiré, et *Verborgenheit* : retrait. — Ainsi en 20, 35, 222.

*Verbundenheit* : solidarité. — Cf. 12232.

*verdecken* : recouvrir. — Ant. *entdecken*. N.p.c. *verschliessen*.

*verdeutlichen* : préciser.

*vereinzelt, -ung* : isolé, -ement. — Surtout § 40.

*verenden* : périr. — Notamment 247.

*Verfallen, Verfallenheit, Verfallensein* : échéance, être-échu, avec le fréquent part. présent *verfallend*, échéant, tout cela dérivant naturellement du verbe échoir = *verfallen*.

Après être resté longtemps captif de la traduction usuelle par « déchéance », que nous croyions aussi inévitable que médiocre, nous avons finalement pensé à la décapiter de son « d » initial, et voici pourquoi : d'abord, le procès de « déchéance » n'est plus à faire, le texte de *S.u.Z.* réclamant expressément l'abandon de toute notion de « chute », qui présupposerait un « état d'intégrité » du *Dasein* et suggérerait donc le passage à un état « inférieur » ; ensuite, notre part. « échéant » demeure usuel (cf. « le cas échéant »), et il se trouve que le part. allemand *verfallend* est employé avec une fréquence particulière par H. (*nota bene* qu'il ne faut ici songer ni au verbe « échouer », dont l'étymologie est inconnue, ni à « échec », mot notoirement persan) ; enfin et plus fondamentalement, si nous proposons ici de modifier le sens courant du français échéance, il nous semble que cette modification est aussi bien fidèle à ce sens même, qu'il convient simplement de débarrasser de sa connotation de « nécessité fatale » : le *Dasein*, autrement dit, vient à échéance contre l'étant, non en ce sens qu'il buterait sur lui comme sur un *obstacle* l'empêchant d'aller *plus loin*, mais en ce sens qu'il vient donner de la tête contre lui, va toujours *jusqu'à* lui, se confronte toujours avec lui ; dans l'idée ord. d'échéance, donc, nous écartons la nécessité pour ne garder que celle — *différente* ! — de ce qui ne saurait manquer d'advenir en ce sens que, fondamentalement, il est *toujours déjà* advenu. Cf. d'abord § 38.

*verfangen (sich), Verfängnis* : se prendre, mé-prise. — Ainsi en 17827, 18018.

*Verfassung* = *Konstitution* : constitution.

*Verfehlung* : manquement.

*verflüchtigen* : volatiliser.

*Verfolgen* : poursuite.

*verfügbar, -keit* : disponible, -ibilité. — Le subst. en 08031, 38809.

*vergangen, Vergangenheit* : passé, le passé. — N.p.c. *Gewesenheit*.

*Vergegenwärtigung* : re-présentation. — Cf. 34, 55, 248, 303, 359, 393.

*vergehen* : passer.

*Vergessen* (ou : *Vergessenheit*) : oubli. — Notamment 339, 342 sq.

*vergreifen* : se méprendre.

*Verhältnis* : rapport.

*Verhalten, -ung* : comportement, conduite.

*verhüllen* : voiler.

*verkehren* : pervertir.

*verlangen* : requérir.

*Verlassenheit* : solitude. — Cf. 27721.

*verlegen* : déplacer.

*Verlautbarung* : ébruitement. — Ainsi 163 sq., 271 sq.

*Verlorenheit* : perte.

*Vermissen* : regret. — Cf. notamment 355.

*vernehmen* : percevoir (ord.), accueillir (techn.).

*veröffentlichen* : publier.

*Verrichtung* : exécution. — Cf. 15803, ainsi que *Verrichten* en 17207 et 17210.

*verschliessen* : refermer. — Ant. *erschliessen.*

*verschüttet* : obstrué. — Cf. 03611 et *Verschüttung* en 03625.

*Verschuldung* : endettement. — Cf. notamment 287 sq.

*Verschwiegenheit* : ré-ticence. — Cf. 16508, 16509, 17414, 27339, 27715, 29615, 29624, 29637, 32302, 32303.

*Verständigkeit* : entente, entendement. — Surtout du « On » qui, comme on dit, à toujours l'air entendu. Il ne s'agit pas de l'entendement comme pouvoir, dont H. ne parle pas ici. N.p.c. le suivant.

*Verständlichkeit* : compréhensibilité (ord.), compréhensivité (techn., c'est-à-dire du seul *Dasein*).

*Verständnis* : compréhension.

*Verstehen* : comprendre. — Nous nous tenons le plus souvent possible à cette forme de l'infinitif substantivé. Cf. surtout §§ 31 et 68 a.

*verstellen* : dissimuler. — Cf. notamment 35-36, 222.

*Verstimmung* : aigreur. — Non une humeur amère ou agressive, mais une « atonie », une absence de sentiment déterminé. Voir 13420, 13422, 13631, et pl. en 13415.

*Verstorbene (der)* : le défunt. — Cf. 238-239.

*Versuchung* : tentation (techn.). — Cf. 177 sq., 253-254, etc.

*Vertrautheit* : familiarité. — Cf. 76, 86-87, 104, 189, 354, etc.

*Vertretung* : représentation. — Techn. au sens de substitution. V. notamment 239-240.

*verwahren* : préserver.

*Verweisung* : renvoi. — Cf. notamment § 17. H. parle le plus souvent de totalité ou de complexe de renvois : *Verweisungsganze,*

*Verweisungszusammenhang*.

*verwenden, Verwendbarkeit* : employer, employabilité.

*Verwiesenheit* : référence. — Cf. 08401, 36004, et n.p.c. *Angewiesenheit*.

*verwirren* : égarer. — Surtout 342, 344.

*Vollendung* : accomplissement.

*vorausspringen* : devancer. — Notamment 122. (= *Vorspringen*)

*vorfindlich* : trouvable. — Se dit d'une chose subsistante, constatable.

*Vorgriff* : anti-cipation. — Cf. 150 sq., 232.

*Vorhabe* : pré-acquisition. — Cf. 150 sq., 157 sq., 232 sq., etc.

*vorhanden, Vorhandenheit* : sous-la-main, être-sous-la-main. N.p.c. *zuhanden*, *Zuhandenheit*. Trad. justifiée dans notre avant-propos, ainsi que dans notre avertissement à l'*Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*.

*vorkommen* : survenir, survenance (verbe substantivé). Réservé aux choses, aux vécus, aux événements, ce verbe (n.p.c. *geschehen*, *zukommen*) est pratiquement l'ant. d'« exister ».

*Vorläufigkeit* : pré-cursivité. — Cf. 30227. L'adj. *vorläufig*, ord. provisoire, connote souvent

ce sens de « précurseur ».

*Vorlaufen* : devancement. — A partir de 262.

*Vorrang* : primauté.

*vorrufen* : pro-voquer. — Cf. 280, 287, etc. ; n.p.c. *an-*, *auf-rufen*.

*Vorsicht* : pré-vision. — N.p.c. *Umsicht*. Voir 80, 150 sq., 232.

*Vor-struktur* : structure de préalable. — Cf. § 32.

*vorzeichnen, Vorzeichung* : pré-dessiner, pré-esquisse.

*Wahrnehmung* : perception (ord.). — N.p.c. *Vernehmen* (techn. ici).

*Wechsel*: change.

*Weise* : guise. — Le terme le plus concret (par rapport à *Art*, *Modus*), appliqué notamment à des modalités existentielles. Le mot français n'est autre que le mot germanique. Une égalisation avec les deux autres termes cités eût été abusive, sauf dans les contextes neutres ou « manière », évidemment, peut suffire.

*Weiter-reden* : relation. — Cf. 16835.

*Weitersagen* : re-dite. — Cf. 155.

*Weltlichkeit* : mondanéité. — N.p.c. le suivant.

*Weltmässigkeit* : mondialité. — Cf. 72 sq.

*Wer* : qui. — A propos du « qui » du *Dasein*.

*Werkwelt* : monde d'ouvrage. — Cf. 07211, 11732, 17212, 17214, 35235.

*Werkzeug* : ustensile. — Voir *Zeug*.

*widersinnig* : à contresens. — Cf. 15206.

*Widerstand* : résistance.

*Wirbel* : tourbillon. — Cf. 17840, 17902.

*wirklich, -keit* : effectif, -ivité. — N.p.c. *Realität,* réalité.

*Wobei* : le « de », lorsqu'il s'agit de ce « dont » il retourne avec (cf. *Womit)* quelque chose. Voir *Bewandtnis*.

Wohin : le vers-où.

Womit : le avec-quoi. Voir *Wobei*.

*Worauf(hin)* : le vers-quoi.

*Worum* : le pour-quoi. — De la peur ou de l'angoisse : cf. 141 et N.d.T.

*Worum(-)willen* : le en-vue-de-quoi. — Cf. *Umwillen*.

*Wovor* : le devant-quoi. — De la peur et de l'angoisse ; n.p.c. *Worum*.

*Wozu* : le pour-quoi. — Constitutif de l'outil ; cf. *um-zu* ; distinct, par les contextes, de *Worum*.

*Wurf* : jet. — Cf. 17907, 34833.

*zeitigen, Zeitigung* : temporaliser, temporalisation.

*zeitlich, -keit* : temporel, temporalité. — Du *Dasein* ; n.p.c. *Temporalität*.

*Zerstreuung, -theit* : distraction, dispersion. — Cf. notamment 374.

*Zeug* : outil. — Cf. 74 et N.d.T. Plus vaste que *Werkzeug*.

*Zeughaftigkeit* : ustensilité.

*Zu-Ende-kommen*, ou *-sein* : venir à la fin, être à la fin.

*zugeschnitten* : taillé à la mesure de. — Cf. 69-70, etc.

*zuhanden* : à-portée-de-la-main et *Zuhandenheit* : être-à-portée-de-la-main. V. notre avant-propos et n.p.c. *vorhanden, -heit*.

*zukommen* : advenir. — Ainsi 336-337.

*zukünftig* : avenant. — C'est-à-dire relatif à l'avenir.

*zumuten* : intimer. — Cf. 307, 309, 322, etc.

*zunächst und zumeist* : de prime abord et le plus souvent.

*Zuordnung* : subsomption. — Cf. 15931.

*zurückbringen* : re-porter.

*zurückholen* : ramener.

*zurücknehmen* : reprendre.

*zusammen* : ensemble. — Ne s'applique qu'à des choses subsistantes, en l'occurrence co-subsistantes, jamais au *Dasein.*

*Zusammenhang* : en dehors de deux emplois techn. très spécifiques : le *complexe* d'outils, l'*enchaînement* de la provenance du *Dasein* (au chapitre de l'historialité), ce mot, on le sait, appelle des trad. variées, comme : liaison, connexion, cohérence, etc.

*Zweideutigkeit* : équivoque. — Surtout § 37.

# C. — INDEX THÉMATIQUE COMPLÉMENTAIRE

*N.B.*: Il inclut, à titre de complément au précédent et à la table générale de l'ouvrage, quelques thèmes — historiques, notamment — enregistrés par H. Feick dans son index conceptuel déjà cité.

# Notes

[←1]

On fait des sondages sur tous les sujets, il est dommage qu'on n'en fasse pas sur celui-la.

[←2]

R. A. BAST et H. P. DELFOSSE, *Handbuch zum Textstudium von M. Heideggers « Sein und Zeit »*, t.1, Éd. Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1979. Nous n'avons pas pu utiliser le t. II, promis pour 1985 par le catalogue de l'éditeur, mais non encore paru, que nous sachions, au moment où nous terminons notre travail.

[←3]

*Id.*, p. 390. Les auteurs renvoient sinon à leur article « Philologisches zu den beiden Neuausgaben von *S.u.Z.* », dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1979. p. 184-192. On sait enfin que c'est dans *KA* qu'ont également été publiés pour la première fois les *marginalia* de l'exemplaire de Totnauberg. Mais quelle qu'eût été l'édition retenue, nous ne les eussions point traduits ici, pensant qu'ils ne font de toute façon pas partie du texte.

[←4]
*Id.*, p. 388-389.

[←5]

*Id.*, p. 413-420.

[←6]

Et nous nous félicitons, en particulier, que le t. XX de la *G.A.* publié en 1979 sous le titre *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, offre plutôt une première *rédaction* de la section 1 qu'il ne révèle un *stade de pensée* antérieur, donc distinct. Quand on songe, par ailleurs, que ce cours à été professé durant l'été 1925, on ne peut être que stupéfait par la précocité du philosophe : si genèse il y a forcément eu , il y a eu aussi et surtout une éclosion, une *naissance* dont la vigueur, si Hegel n'eût existé, serait sans exemple dans l'histoire de la pensée occidentale. — Une « différence », cependant, entre ce volume et *S.u.Z.* mérite d'être notée : ce qui s'appellera en 1927 *Erschlossenheit*, « ouverture », s'appelle encore en 1925 *Entdecktheit*, « découverte », « être-découvert » (v. t. XX, § 28, ainsi que la postface de Petra Jaeger, p. 444) et *vice versa*. Voilà qui marque non une variation de Heidegger, mais la « sensibilité » dans tous les sens du terme de la langue allemande. Lorsque l'on a pour tâche, en traduisant, de restituer une nuance séparant deux termes philosophiques allemands, il convient parfois de commencer par se rendre compte de sa délicatesse dans la langue d'origine plutôt que de se hâter d'en faire, dans la langue d'arrivée une opposition à la hache.

[←7]

Sur la pagination, v. le *Handbuch,* p. XXIII*,* dont les listes suivent plus précisément celle de N14 : « Mais une table de concordance serait superflue, puisque les précédentes éditions de *S.u.Z.* ne diffèrent que d’une manière infime de N14 sur ce point, et que *KA* reproduit également dans ses marges la pagination de N7-13. »

[←8]

H. FEICK, *Index zu Heideggers "S.u.Z.",* 2e éd., Tübingen, 1968 : précieux glossaire conceptuel et thématique. Voir notre index C.

[←9]

Tout en garantissant l'authenticité de ce *logion* — et j'en profite aussi pour dire tout ce que notre « système » de transpositions doit à seize années d'échange amical avec Jean Beaufret — je rappelle que la moins mauvaise traduction déjà utilisée : « être-le-Là » (G. Kahn), si elle l'emporte évidemment sur « réalité-humaine » (H. Corbin) ou sur « être-là » (BW) reste loin de compte. Pourquoi ? Simplement parce ce que ce qui est en cause est la manière d'être ce Là, ou, inversement, le fait que le Là n'est pas quelque chose d'« existant » (au sens ordinaire), mais, si l'on ose dire, d' « existé ». Or cela, le mot allemand *Dasein*, s'il ne le disait assurément pas avant Heidegger, peut, par une espèce de magie propre, le dire : « le *Dasein* est l'être du Là » (p. [132], et « le Da-sein (du monde) est l'être-à », p. [143]). En dire plus exigerait d'entrer, ni plus ni moins, dans une interprétation philosophique de la totalité de S.u.Z..

[←10]

60, resp. 46 occurrences, auxquelles il faut ajouter 34 *Vorhandensein* et 5 *Zuhandensein*. On voit par ces statistiques l'importance — matérielle — du problème : aussi, je ne crains pas d'être un peu long sur ce sujet.

[←11]

J.-F. COURTINE, avertissement à sa trad. fr. de M. Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (= *G.A.*, t. XXIV), 1985, p. 12-13, évoquant notre propre avertissement à la trad. fr. de M. Heidegger. *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant* (= *G.A.*, t. XXV), 1982, p. 11-13. On note l'absence de toute référence à *S.u.Z.*

[←12]

Cf. *L'Endurance de la pensée, Pour saluer J. Beaufret,* 1968, p. 29.

[←13]

A ce mot « présent », je n’ai évidemment rien à objecter, sinon que, 1/ en tant que traduction de *Vorhanden*, il ne peut prétendre restituer que le sens allemand *ordinaire* — donc absolument *confus* — de ce terme, et que, 2/ en lui-même, il est trop plurivoque pour être éclairant.

[←14]

V. Par exemple une page lumineuse de *Questions IV*, 1976, p. 303-304 = *Vier Seminare*, Francfort, 1977, pp. 105-106, où H., en substance, explique comment l'être-sous-la-main des objets laisse la place à l'âge du stock, à une *Beständlichkeit* qui n'est plus tant *Beständigkeit* que *Bestellbarkeit*. — Du reste, J.-Fr. Courtine est bien embarrassé lorsque, à la p. [153] du *Gr.d.Ph.*, H. parle d'un « *vorhandenes Verfügbares* », qu'il traduit par « sous-la-main, disponible » : mais je croyais, au vu de l'index à la traduction (p. 410). que « disponible » avait été réservé pour traduire *zuhanden*, ainsi d'ailleurs que « sous-la-main » lui-même ! Décidément, mes traductions « improbables » sont parfois assez plausibles !

[←15]

Je pense à Descartes, qualifiant quelque part la vérité de « transcendantalement claire ».

[←16]

D'ailleurs le plus souvent, il ne traduit même pas ! Cf. *Problèmes fondamentaux*, trad. des p. [36-37],[43-45], etc., où le mot allemand est obstinément reproduit, et flanqué de « (subsistance) » entre parenthèses. Le lecteur « innocent » lui dira mieux que moi ce qu'il en pense.

[←17]

Ce qui est aussi bien confirmé par les quelques passages de *S.u.Z.* — pour le citer enfin ! — où *Vorhandenheit* se trouve au voisinage d'un vocabulaire « substantiel » : ainsi, p. [153] : le *Bestand* est (seulement) un « mode d'être de l'être-sous-la-main » ; p. [318] : la substance est l'être-sous-la-main, mais dans l'horizon de la catégorie ; p. [96] et [98], à propos de Descartes : la substance est l'être-sous-la-main *constant* ; d'après la p.[183], ce serait plus précisément la « réalité » qui constituerait le nom traditionnel le plus « proche » — mais en même temps le plus voilant — de l'être-sous-la-main ; enfin la p.[7] aligne d'emblée cette série de termes *non* équivalents : « Dass-und Sosein, Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung. Dasein (au sens métaphysique) es gibt ». Bref, pas moyen de le nier : « être-sous-la-main » (*Vorhandenheit*) est une notion non pas « signalétique », mais irréductible, qu'il faut donc *traduire* non moins irréductiblement. Je le disais du reste déjà dans deux notes à l'*Interprétation phénoménologique* (p. 40 et 43), que J.-F. Courtine signale bien (*l.c.*, n.3), mais sans en tenir compte.

[←18]

Cf. notre *Provenance des Espèces*, 1982, notamment, les études I et IV.

[←19]

« Prologue à *Qu'est-ce que la Métaphysique ?,* trad. citée, p. 8.

[←20]

[1] Jour du soixante-septième anniversaire de Husserl (*N.d.T*)

[←21]

[1] A la neuvième édition de 1960. *(N.d.T.)*

[←22]

[2] En 1953, et traduite par G. Kahn en 1958. Elle forme maintenant le t. XL de la *G.A.*, publié en 1993 par les soins de Petra Jaeger. *(N.d.T.)*

[←23]

[1] PLATON, *Sophiste*, 244 *a*.

[←24]

* Au sens de « ce qui va de soi ». *(N.d.T.)*

[←25]
[1] ARISTOTE, *Met.*, B 4, 1001 *a* 21.

[←26]

[2] THOMAS D’AQUIN, *Summa theol*., I-II, q. 94, a. 2.

[←27]

[3] ARISTOTE, *Met.,* B 3, 998 *b* 22.

[←28]

[1] Cf. PASCAL, *Pensées et Opuscules*, éd. L. Brunschvig, Paris, 1912, p. 169 : « On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition. »

[←29]

[1] PLATON, *Sophiste*, 242 *c*.

[←30]

[1] ARISTOTE, *De Anima*, III, 8, 431 *b* 21 ; cf. 5, 430 *a* 14 sq.

[←31]

2 *Quaestiones de veritate* : q. 1, art.1, sol. ; voir aussi, dans l'opuscule *De natura generis* une « déduction » des transcendantaux en partie plus rigoureuse, et quelque peu divergente de celle qu'on vient de citer.

[←32]

* On ne confondra évidemment pas cette répétition *générale* avec celle, plus restreinte, de la section 1 par la section 2 dont va parler l'alinéa suivant. (*N.d. T.*)

[←33]

* Dans cette phrase, nous traduisons provisoirement par « buter » le verbe *verfallen* ; dans la suite (notamment à partir du § 38, qui introduit le concept d'« échéance »), il le sera toujours par « échoir ». Voir nos index à ces mots. (*N.d T.*)

[←34]

[1] KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 180 sq.

[←35]
[1] *Physique*, IV, 10, 217 *b* 29 à 14, 224 *a* 17.

[←36]

[2] KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 121.

[←37]

* Ici, *Erscheinung*, terme signifiant littéralement « apparition » (ainsi le traduirons-nous dans la suite), mais qu'il est courant de traduire par phénomène, chez Kant par exemple. Sinon, pour désigner le phénomène au sens phénoménologique de ce qui se montre, Heidegger emploie toujours le mot *Phänomen* = phénomène. (*N.d.T.*)

[←38]
* Cf. notre N. d. T. précédente : d'après ce qui suit, on voit que notre trad. usuelle de ce terme kantien par « phénomène » n'a rien d'arbitraire ; Heidegger lui-même, du reste, la trouvait parfaitement légitime. (*N. d. T.*)

[←39]

[1] Cf. *De interpretatione*, chap. 1-6, et aussi *Met.*, Z 4 et *Eth. Nic.*, VI.

[←40]

* *zugehendes* employé absolument : non pas « qui explore l'étant », BW, mais simplement : « qui se produit, qui advient »; cf. le latin *accidens*, auquel Heidegger pense peut-être.

[←41]

* Dans leur rapport à un *sol. (N. d. T.*)

[←42]

[1] Si la recherche qui suit réussit à faire quelques pas en avant dans le mise au jour des « choses mêmes », l'auteur le doit au premier chef à E. Husserl. Celui-ci, en effet, au cours de nos années d'apprentissage à Fribourg, nous a permis de nous familiariser, aussi bien par sa direction personnelle exigeante que grâce à la générosité avec laquelle il nous a ouvert l'accès à ses recherches inédites, avec les domaines les plus variés de la phénoméno–logie.

[←43]

[1] *Confessiones*, X, XVI, 25, [p. 225, Skutella : « Mais quoi de plus proche de moi que moi-même ? » [...] « Pour moi du moins je peine là-dessus et je peine sur moi-même. Je suis devenu pour moi-même une terre excessivement ingrate qui me met en nage. » (trad. E. Trehorel et G. Bouissou). (*N. d. T.*)]

[←44]

[1] Les recherches d'*E. Husserl* sur la personnalité demeurent inédites. L'orientation fondamentale de la problématique se manifeste déjà dans l'essai « La philosophie comme science rigoureuse », paru dans *Logos*, I, 1910, notamment p. 319. [Cf. la trad. fr. de Q. Lauer, 1955 (*N.d.T.*)]. Cette recherche se trouve fort avancée dans la seconde partie des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (*Husserliana,* IV) [= trad. E Escoubas, 1982 *(N.d.T)*], dont la première partie (voir le présent *Jahrbuch*, t. I, 1913) [= trad. P. Ricoeur, 1950 *(N.d.T.)*] présente la problématique de la « conscience pure » considérée comme le sol de la recherche de la constitution de toute réalité. La deuxième partie expose le détail des analyses constitutives et traite, en trois sections : 1. la constitution de la nature matérielle, 2. la constitution de la nature animale et 3. la constitution du monde spirituel (marquant l'opposition de l'attitude personnaliste à l'attitude naturaliste). Husserl commence ainsi son exposé : « Dilthey a certes saisi les problèmes déterminants, les orientations du travail à faire, mais il n'est encore parvenu ni aux formulations décisives du problème, ni aux solutions méthodologiquement correctes ». Depuis cette première élaboration, Husserl a encore approfondi ces problèmes, et communiqué dans ses cours de Fribourg certaines parties essentielles de ses recherches. [Rappelons que *Ideen II* était encore inédit en 1927 — ce que précise d'ailleurs la présente note dans la 1ère édition de *S.u.Z.* : « La seconde partie, inédite » — et ne verra le jour comme t. IV des *Husserliana* qu'en 1952, par les soins de M. Biemel. (*N.d.T.*)]

[←45]

[2] Cf. le présent *Jahrbuch*, t. I-2 , 1913 et t. II 1916, notamment p. 242 sq. [Heidegger cite ici *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*. Cf. le *Handbuch*, p. 481-482, et la trad. fr. de M. de Gandillac, 1955 (*N.d.T.*)]

[←46]

[3] *Id.*, t. II, p. 243.

[←47]

[4] Cf. dans *Logos*, I, *loc. cit.*

[←48]
[1] M. SCHELER, *op. cit.*, p. 246

[←49]
[2] *Genèse*, I, 26.

[←50]

[1] CALVIN, *Institutio*, I, 15, § 8. [Cf. le *Handbuch*, p 457-458. « Par ces dons admirables, le premier état de l'homme fut rendu si excellent que sa raison, son intelligence, sa prudence, son jugement ne s'appliquaient point seulement à la conduite de la vie terrestre, mais encore l'élevaient jusqu'à Dieu et à la félicité éternelle. » (*N.d.T.*)]

[←51]

[2] ZWINGLI, *Von der Klarheit des Wortes Gottes*, dans *Deusche Schriften*, t. I, p. 56. [Cf., sur cette référence, le *Handbuch*, p. 488-490. BW traduisaient ainsi la citation : « Mais par cela que l'homme *regarde vers le haut*, vers Dieu et son Verbe, il manifeste clairement qu'il est par sa nature né fort proche de Dieu, qu'il lui *ressemble*, qu'il a quelque *rapport* à lui, toutes choses qui sans doute viennent de ceci qu'il a été créé à l'*image* de Dieu. » (*N.d.T.*)]

[←52]

[1] Néanmoins, l'ouverture d'un *a priori* n'est pas construction « apriorique ». Grâce à *E. Husserl*, nous avons réappris non seulement à comprendre le sens de toute « empirie » philosophique authentique, mais encore à manier l'outil nécessaire pour y trouver accès. L'« apriorisme » est la méthode de toute philosophie scientifique qui se comprend elle-même. Comme il n'a rien à voir avec une construction, la recherche de l'*a priori* requiert la préparation convenable du sol phénoménal. L'horizon prochain qui doit nécessairement être préparé pour l'analytique du *Dasein* consiste dans sa quotidienneté médiocre.

[←53]

[1] Récemment, *E. Cassirer* a fait du *Dasein* mythique le thème d'une interprétation philosophique : v. *Philosophie des formes symboliques*, t. II, *La pensée mythique*, 1925 [trad. fr. de J. Lacoste, 1972 (*N.d.T.*)]. Cette recherche de Cassirer met à la disposition de l'ethnologie des fils conducteurs plus riches. Néanmoins, du point de vue de la problématique philosophique, la question reste ouverte de savoir si les fondations mêmes de l'interprétation sont suffisamment transparentes, et, notamment si l'architectonique de la *Critique de la raison pure* de Kant et en général sa teneur systématique peuvent offrir son plan à une telle entreprise, ou, au contraire, s'il n'est pas ici un besoin d'un amorçage nouveau. Du reste, C. aperçoit lui-même la possibilité d'une telle tâche, ainsi que le montre sa note, p. 16 sq., où il envoie aux horizons phénoménologiques ouverts par Husserl. Au cours d'une conversation que l'auteur de ce livre eut avec Cassirer à l'occasion d'une conférence faite à la section hambourgeoise de la *Kantgesellschaft* sur «  Les tâches et les voies de la recherche phénoménologique », l'accord se fit sur la nécessité d une analytique existentiale, dont cette conférence présentait l'esquisse.

[←54]

* Autre traduction possible de cette phrase ambiguë : « Le *Dasein* est l'étant qui, en son être, se rapporte compréhensivement à cet être » (ainsi en substance, BW). (*N.d.T.*)

[←55]

* Telle quelle, cette phrase intermédiaire demeure ici assez obscure ; elle anticipe sur le § 28, où elle recevra son explication. (*N.d.T.*)

[←56]

* L’être-au-monde, c’est en effet en allemand « das *In*-der-Welt-sein », c’est-à-dire littéralement l’être-dans-le-monde. H. distingue ici du sens verbal d’être dans (*Sein in)* le sens proprement ontologique d’être-à... (*In-Sein*). (*N.d.T.*).

[←57]

[1] Cf. Jakob GRIMM, *Kleinere Schriften*, t. VII, p. 247.

[←58]

[1] Cf. *infra*, § 29, p. [134-140].

[←59]

* Emprunté à BW, pour transposer « *Nur noch* » ; v. l'index. (*N.d.T.*)

[←60]

** En français, cela ne vaut point de « préoccupation », que nous sommes obligés d'utiliser pour traduire *Besorgen*. Mais le lecteur « entendra » très bien cette phrase et la suivante en pensant par exemple à notre verbe « pourvoir (à ... ) ». (*N.d.T.*)

[←61]

* Phrase « lourde » dans l'original, et en même temps trop expressive pour qu'on ait cru devoir la « refaire ». Heidegger parle du phénomène de la « connaissance du monde » presque comme d'une personne qui se fait passer pour ou « pose à » (*sich nehmen zu*... ) — en l'occurrence au « modèle » de tout être-au-monde possible. Comme c'est ici — comme toujours — de la modalité propre du phénomène qu'il s'agit, il est impossible d'affaiblir ce genre d'énoncés dans un sens métaphorique, et, par conséquent, de les traduire de manière autre que littérale. (*N.d.T.*)

[←62]

* *Hin*-sehen, littéralement *ad*-videre ; cf. notre expression : « aviser quelque chose » (*N.d.T.*)

[←63]

** Jeu admirable et hélas intraduisible sur *Aufenthalt* (séjour) et *Sichenthalten* (retrait) (*N.d.T.*)

[←64]

*** *Vernehmen*, ordinairement la perception. (Heidegger a notamment étudié le mot dans l'*Einführung in die Metaphysik*, *G.A.*, t. XL, p. 146-147 = 1ère éd., p. 105.) (*N.d.T.*)

[←65]

* La phrase est assez resserrée. comprenons: même omis cette figure - évidente de l'être qu'est la choséité, l'étant tel qu'il est accessible à la préoccupation refuse de se manifester comme ce qu'il est: il échappe à la choséité. (N.d.T.).

[←66]

* Cf. nos N.d.T. aux p. [57] et [61]. Littéralement : le fait de ne plus rien faire d'autre qu'aviser la chose, donc le pur et simple regard, « sans plus », sur elle. (*N.d.T.*)

[←67]

** BW traduisaient par *prévoyance*. Plus « étymologique », notre traduction ne se prétend pas meilleure. Car l'idée est moins celle de tourner précautionneusement ses *regards* autour de soi (cf. la circonspection au sens moral, ou surtout Descartes, *Principia*, I, XIII, AT VIII-1, p. 9, l. 13-15 : « mens undiquaque circumspicit ut cognitionem suam ulterius extendat ») que d'avoir *toujours déjà* « des yeux » *pour* le monde ambiant. En outre, ce « pour » est plus essentiel encore que le « autour », et c'est bien pourquoi Heidegger, à la phrase précédente, a annoncé le mot *Umsicht* par la notion de *pour*... (*Um-zu*). On pourrait donc évoquer ici encore notre verbe « pourvoir », comme nous l'avions fait plus haut (n. à la p. [57]) à propos de l'expression *Besorgen*, préoccupation. Bref, c'est simplement l'idée d'une « multiplicité de renvois » qui nous à paru recommander, mais non pas imposer, le terme de circon-spection, tandis que celle de prévoyance est déjà contenue dans le concept de « préoccupation ». (*N.d.T.*)

[←68]

*** Au datif, sans « mouvement ». C'est en tant que l'être-à-portée-de-main de l'outil se retire *comme tel*, s'efface en quelque sorte, que l'outil peut effectivement « venir » à portée de ma main. Ce « retrait » *constitutif* du *Zuhandenes* est naturellement bien plus profond — et structurel — que celui dont nous parlions en N.d.T. à la p. [68]. Une telle structure « paradoxale » culminera dans la théorie du signe esquissée au § 17. (*N.d.T.*)

[←69]

[1] Qu'il soit permis à l'auteur de remarquer qu'il a communiqué à plusieurs reprises dans ses cours, depuis le semestre d'hiver 1919-1920, l'analyse du monde ambiant et, en général, l'« herméneutique de la facticité ».

[←70]

* « Luire » (*aufleuchten*) : ce mot, lui non plus, n'est pas métaphorique, comme le montrera son emploi ultérieur au sein du présent paragraphe, p. [75]. (*N.d.T.*)

[←71]

* « Mondialité » : le mot allemand dit littéralement : conformité au monde, propriété d'être à la mesure du monde. On ne confondra pas cette détermination avec la mondanéité du *Dasein*, ou du monde « lui-même ». (*N.d.T.*)

[←72]

** *Imposition*, *insistance*, *saturation*. BW traduisaient les trois termes allemands employés dans cette page : *Auffälligkeit*, *Aufdringlichkeit*, *Aufsässigkeit* (non néologiques) par « attention », « importunité » et « persévération », ce qui est sans doute plus conforme aux indications du dictionnaire, mais non pas à l'esprit de la présente analyse, dans la mesure où ces trois déterminations concernent moins l'« expérience » de l'outil par le « sujet » que l'outil *lui-même* selon que, tout en s'effaçant, il apparaît pour la dernière — ou plutôt pour la première — fois. Il faut ici respecter, en d'autres termes, le fait que l'être-sous-la-main, s'il transparaît, ne devient pas pour autant considérativement thématique. Le marteau mal emmanché, le marteau sans clous, le marteau et les clous rencontrant l'obstacle d'un noeud dans le bois, bien loin de retenir *mon* attention, de *m*'être importuns, de *m*'imposer leur persévération — ce qui est évidemment exact, mais secondaire ici — *demeurent* si bien à-portée-de-la-main que c'est alors justement que leur être-à-portée-de-la-main s'annonce. (*N.d.T.*)

[←73]

* Il faudrait traduire carrément par « un machin », puisque tel est dans un allemand plus familier l'autre sens du mot *Zeug,* outil. « Was machen sie mit diesen alten Zeugen ? », « Que cherchez-vous à tirer de ces vieilles choses ? » aurait dit Husserl à Heidegger, parlant... de ses propres *Recherches logiques*. (*N. d. T.*)

[←74]

* Le concept d'« ouverture » (*Erschlossenheit*) sera analysé au § 28. Comme le remarquent BW, n. 1 à la p. [133], le terme d'*Aufgeschlossenheit*, dont Heidegger se sert ici pour en donner une première idée générale, « s'applique tout particulièrement à un homme qu'on juge ouvert et accessible à toute idée nouvelle et étrangère à toute sollicitation raisonnable, un homme compréhensif et abordable ».

[←75]

[1] Cf. E. HUSSERL, *Idées*..., I, éd. citée, §§ 10 sq. ; et aussi déjà les *Recherches logiques*, t. I [*Prolégomènes à la logique pure*], chap. 11, — Pour l'analyse du signe et de la signification, voir le t. II, Recherche I.

[←76]

* Le structuraliste de service se sera reconnu au passage. (*N.d.T.*)

[←77]

* *Supra*, p. [75]. (*N.d.T.*)

[←78]

* Le verbe *signifier* étant ici à prendre au sens actif. (*N.d.T.*)

[←79]

* Allusion critique au livre d'E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1925, traduit en français en 1977 par P. Caussat sous le titre *Substance et fonction*. (*N.d.T.*)

[←80]
* *Scil.* son interprétation traditionnelle, plus précisément « réflective ». (*N.d.T.*)

[←81]

[1] *Principia*, I, 53, A.-T., t. VIII, p. 25 : [« Certes la substance est connaissable par un attribut quelconque ; toutefois, chaque substance à une propriété principale qui constitue sa nature ou essence, et à laquelle toutes les autres sont relatives. » Sur ces citations de Descartes, v. le *Handbuch*, p. 458-459. (*N.d.T.*)]

[←82]
[2] *Ibid*.

[←83]
[3] *Ibid*. : [« Car tout ce qui peut être attribué d'autre à un corps présuppose l'extension. »]

[←84]

4 *Id*., 64, p. 31 : [« Et un seul et même corps, en conservant identique la quantité qui lui est propre, peut être étendu suivant plusieurs modes divers : tantôt, par exemple, davantage selon la longueur, et moins selon la largeur ou la profondeur, peu après, au contraire, davantage selon la largeur et moins selon la longueur ».]

[←85]

[1] *Id.*, 65, p. 32 : [« …si nous ne songeons à aucun autre mouvement que le mouvement local et ne recherchons point la force par lequel il est provoqué. »]

[←86]

[2] *Id.*, II, 4, p. 42 : [« Car, pour la dureté, tout ce que nous indique le sens à son sujet, c'est que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains lorsqu'elles s'y portent. En effet, si à chaque fois que nous portions nos mains vers quelque part, les corps qui s'y trouvent se retiraient à la même vitesse qu'elles en approchent, nous ne sentirions jamais de dureté. Néanmoins, l'on ne peut concevoir en aucune manière que les corps qui se retireraient ainsi doivent perdre pour autant leur nature de corps ; par conséquent, celle-ci ne consiste point dans la dureté. »]

[←87]

[3] *Ibid*. : [« Et par la même raison il peut être montré que le poids, la couleur et toutes les qualités de cette sorte qui sont senties dans la matière corporelle en peuvent être ôtés sans préjudice pour l'intégrité de celle-ci d'où il suit que sa nature (*scil.* de l'extension) ne dépend d'aucune d'entre elles. »]

[←88]

[1] *Id.*, I, 51, p. 24.

[←89]

[2] *Ibid.* : [« La substance qui n’a absolument pas besoin d’une autre chose ne peut être conçue que comme unique, et c’est Dieu. »]

[←90]

[3] *Ibid.* : [« Pour toutes les autres choses, nous nous représentons qu'elles ne peuvent exister que grâce au concours de Dieu. »]

[←91]

[1] *Ibid.* : [« Le nom de substance ne convient pas à Dieu et à elles (aux créatures) univoquement… c'est-à-dire de telle manière qu'il soit commun à lui et à elles. »]

[←92]

[2] Cf., à ce propos, *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietanis Cardinalis*, Lyon, 1580, t. III, tractatus V : « De nominum analogia », p. 211-219.

[←93]

[3] DESCARTES, *Principia*, I, 51, p. 24 : [« Aucune signification de son nom (*scil*. de la subtance) ne peut étre distinctement représentée qui soit commune à Dieu et aux créatures. »]

[←94]

[1] *Id*., 52, p. 25 : [« Cependant la substance ne peut d'abord être aperçue à partir de cela seul qu'elle existe, car cela seul ne nous affecte pas par soi. »]

[←95]

[2] *Id*., 63, p. 31 : [« De plus nous nous représentons plus facilement la substance étendue ou la substance pensante que la substance seule abstraction faite de ce quelle pense ou est étendue. »]

[←96]

* Littéralement : une « commutation » (*Umschaltung*), terme qui exprimerait aussi bien (il n'est cependant guère usuel) cet extraordinaire « changement dans la continuité » qui caractérise la position historiale *unique* de Descartes. (*N.d.T.*)

[←97]

[1] *Id.*, II, 3, p. 41 : [« Il suffira que nous remarquions que la perception des sens ne se rapporte qu'à cette union du corps humain avec l'esprit, et en effet nous montre ordinairement en quoi les corps extérieurs peuvent lui être utiles ou nuisibles. »

[←98]

[1] *Ibid*. : [« Ils ne nous enseignent pas quels (corps) existent en eux-mêmes. »]

[←99]

[2] *Id*., 4, p. 42 : [« Ce faisant, nous comprendrons que la nature de la matière, ou du corps considéré en général ne consiste pas en ce qu'elle est une chose dure ou pesante ou colorée, ou affecte les sens d'une autre matière — mais seulement en ce qu'elle est une chose étendue en longueur, largeur et profondeur. »]

[←100]

* Le mot allemand (*Hingehören*) ne connotant pas ici une « finalité », mais le fait d'« avoir sa place », d'« être à sa place ». (*N.d.T.*)

[←101]

* C'est-à-dire : « sous son nez ». (*N.d.T.*)

[←102]

[1] KANT, *Was heisst : Sich im Denken orientieren ?* 1786, dans *Werke*, éd. de l'Académie des Sciences de Prusse, t. VIII, p. 131-147. [V. *Qu' est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, trad. A. Philonenko, 1959. (*N.d.T.*)]

[←103]

[1] Cf. O. BECKER, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, dans le présent *Jahrbuch für Philosophie*, t. VI, 1923, p. 385 sq.

[←104]

[1] Cf. Les analyses phénoménologiques de M. SCHELER, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1913, appendice, p. 118 sq. ; et aussi la seconde édition, intitulée *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923, p. 244 sq. [trad. M. Lefebvre, 1928 (*N.d.T.*)].

[←105]

* *Supra*, § 15, p. [70-71]. (*N.d.T.*)

[←106]

** C’est-à-dire l’ouvrage lui-même (*N.d.T.*)

[←107]

[1] *Ueber die Verwandschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen*, 1829, dans *Gesammelte Schriften*, éd. de l'Académie des Sciences de Prusse, t. VI, 1ère section, p. 304-330.

[←108]

* BW traduisaient « assistance ». Mais quoique ce mot *Fürsorge* soit en effet utilisé couramment en allemand quand on parle d'assistance publique ou sociale, on va voir qu'il n'a pas ici ce sens, étroitement « transitif ». De plus, *souci* et *sollicitude*, ayant même étymologie, reflètent mieux la parenté entre *Sorge* et *Fürsorge*. Cette parenté, malheureusement, le français ne nous permettait pas de l'exprimer aussi bien entre souci et préoccupation (*Besorgen*). (*N.d.T.*)

[←109]

* Je construis : *freigeben für*, c'est-à-dire libérer à, ou plutôt : pour, au sens de : *vers* (cf. envers). Cet être-toujours-déjà-tourné-vers, donc cet être-*envers*-autrui est la dimension de la sollicitude, du souci-*envers*. Dimension très différente, donc, de celle du « pour » caractéristique du rapport à l'outil. (*N.d.T.*)

[←110]

* Cf. *supra*, p. [84]. (*N.d.T.*)

[←111]

* Naturellement, il ne s'agit pas de la réclame (bien que la publicité prise en ce sens ait depuis bien longtemps dépassé sa fonction « primitive » de faire « connaître » et vendre), mais de l'espace ou du « domaine » public en général. (*N.d.T.*).

[←112]

** Comprendre : la publicité n'est nullement l'organisatrice d'une clarté (cf. *infra*, p. [149]) que le *Dasein* se serait auparavant appropriée, qu'il aurait déjà conquise ; elle a beau le faire passer pour un metteur en scène « au service » d'un texte déjà écrit, en réalité c'est elle qui écrit — qui brouille — ce texte. (*N.d.T.*)

[←113]

[1] Cf. *supra*, § 12, p. [52] sq.

[←114]

[2] Cf. *supra*, § 13, p. [59-63].

[←115]

* Litt. le caractère de ce qui n'est pas *verschlossen,* c'est-à-dire « renfermé ». Tout comme *erschlossen*, ouvert, le mot s'applique surtout en allemand courant à un homme. Cf. *supra*, p. [75]. (*N.d.T.*)

[←116]

* *als dem Sein, das…* : « être » est ici encore au datif, mais, pour éviter le charabia de BW, je traduis quant au sens. De toute façon, lieu et objet de ladite remise sont identiques. (*N.d.T.*)

[←117]

** En l’occurrence : ne la prenne pas réflexivement en considération (*nachgehen*). (*N.d.T.*)

[←118]

*** Accueilli, intégré et « assumé ». (*N.d.T.*)

[←119]

[1] Cf. *supra*, § 18, p. [83] sq.

[←120]

* Ici au sens courant d'impression sensible, d'où les guillemets du traducteur. (*N.d.T.*)

[←121]

[1] Cf. ARISTOTE, *Met.*, A 2, 982 *b* 22 sq.

[←122]

* L’expression *Stimmung machen*, veut dire littéralement « mettre de l’ambiance ». La publicité produit la tonalité en s’y mettant. (*N.d.T.*)

[←123]

[1] Cf. *Pensées*, *loc. cit.* (*supra*, p. [4]) : « Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité. dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences » ; cf. aussi Augustin, *Contra Faustum* (dans Migne, *P.L.*, t. VIII), XXXII. 18: « Non intratur in veritatem, nisi per charitatem ».

[←124]

[1] Cf. ARISTOTE, *Rhét.*, B 5, 1382 *a* 20 - 1395 *b* 11.

[←125]

* En allemand, on a peur « devant » (*vor*) quelque chose. (*N.d.T.*)

[←126]

* Importunité *(Abträglichkeit,* mot déjà utilisé p. [83]) à ne pas confondre avec l'insistance analysée au § 16. V. notre index. (*N.d.T.*)

[←127]

* *Pour-quoi*, en effet, c'est ici *Worum*, c'est-à-dire le « pour » qui se rapporte au *Dasein* lui-même, non pas *Wozu*, le pour-quoi constituant l'être de l'outil ou du rapport à l'outil. Le français ne peut ici recourir à deux prépositions différentes, mais les contextes, heureusement, interdisent la confusion. (*N.d.T.*)

[←128]

** Nous sommes ici forcé de gloser la phrase autant que de la traduire, puisque H. évoque un troisième « pour », en allemand *für*, celui qui sert de préfixe au mot *Für-sorge*, sollicitude (cf. nos notes aux p. [121] et [123]). (*N.d.T.*)

[←129]

* Le verbe que nous traduisons par « prendre peur » est en effet en allemand un *réfléchi* : *sich fürchten*. Loin de prendre égoïstement peur pour lui-même à travers autrui, le *Dasein* prend la peur « à son compte » en ce sens qu'elle menace l'être-avec comme tel. La *katharsis* d'Aristote supposait-elle un tel aperçu ? Le fait que H. fasse allusion à la *Rhétorique,* non à la *Poétique,* invite à laisser la question ouverte. (*N.d.T.*)

[←130]

[1] Cf. *supra*, § 18, p. [85] sq.

[←131]

* La syntaxe de la phrase est délicate, mais le sens me paraît prescrire de construire ainsi : « le *Dasein est* la vue… en tant que vue sur l'être… » (la deuxième occurrence de « vue » fonctionnant comme attribut de la première) — autrement dit de ne pas *coordonner*, comme BW, « vue sur l'être » à « circon-spection » et « égard ». Bref : que ce soit selon la guise de la circon-spection ou de l'égard, le *Dasein est* vue, *à savoir* vue sur son être possible. (*N.d.T.*)

[←132]

[1] Cf. *supra*, § 4, p. [117] sq.

[←133]

* Autrement dit : pour avoir simplement quelque chose devant soi, et ainsi pouvoir le fixer uniquement du regard, il faut *ne plus* le comprendre, ce qui veut dire que le comprendre est antérieur à la saisie de quelque chose comme « libre ». (*N.d.T.*)

[←134]

[1] Cf. *supra*, § 13, p. [59] sq.

[←135]

* Cf. le plan général indiqué *supra*, p. [39]. (*N.d.T.*)

[←136]

* Voir l'index, s.v. *aussprechen*. (*N.d.T.*)

[←137]

[1] Sur la doctrine de la signification, cf. E. HUSSERL, *Recherches logiques*, éd citée, t. II, Recherches I et IV à VI, puis le traitement plus radical de cette problématique dans *Ideen,* t. I, §§ 123 sq., p. 255 sq.

[←138]

[1] *Met.*, A 1, 980 *a* 21.

[←139]
[2] AUGUSTIN, *Confessiones*, X, XXXV, 54, [p. 250, Skutella].

[←140]

* Voir l'index, s.v. *Verfallen.* (*N.d.T.*)

[←141]
[1] Cf. *supra*, § 9, p. [42] sq.

[←142]

[1] Cf. *supra*, § 12, p. [52] sq.

[←143]

* Cf. *supra*, p. [74]. (*N.d.T.*)

[←144]

* *Angst um*... Sur la préposition *um*, même remarque que *supra*, p. [141] et N.d.T. (*N.d.T.*).

[←145]

[1] Cf. *supra*, § 12, p. [53] sq.

[←146]

[1] Cf. *supra*, § 27, p. [126] sq.

[←147]

[1] Ce n'est point le fruit du hasard si les phénomènes de l'angoisse et de la peur, qui restent couramment confondus, ont pénétré ontiquement et aussi — quoiqu'en ses limites très étroites — ontologiquement dans le champ de la théologie chrétienne. Ce qui s'est toujours produit lorsque le problème anthropologique de l'être de l'homme pour Dieu a obtenu la primauté et que des phénomènes comme la foi, le péché, l'amour, le repentir ont guidé la problématique. Cf. la doctrine d'AUGUSTIN sur le *timor castus et servilis*, qui est fréquemment discutée dans ses écrits exégétiques et ses lettres. Sur la peur (crainte) en général, v. le *De diversis quaestionibus* [texte et trad. fr. par A. Beckaert, dans « Bibliothèque augustinienne », t. 10 (*N.d.T.*)], q. 33 : « de metu », q. 34 : « utrum non aliud amandum sit, quam metu carere », q. 35 : « quid amandum sit » (Migne, *P.L.*, t. VII, 23 sq.).

LUTHER a traité le problème de la peur non seulement dans le contexte traditionnel d'une interprétation de la *poenitentia* et de la *contritio,* mais aussi dans son commentaire de la *Genèse*, où l'analyse, évidemment moins conceptuelle qu'édifiante*,* n'en est pas moins impressionnante : cf. *Enarrationes in Genesin*, cap. 3, Éd. d'Erlangen, *Exegetica opera latina*, t. I, p. 177 sq.

Mais c'est S. KIERKEGAARD qui a pénétré le plus loin dans l'analyse du phénomène de l'angoisse, même s'il ne l'a fait, lui aussi, que dans le cadre théologique d'une exposition « psychologique » du problème du péché originel : cf. *Le concept d'angoisse*, 1844, trad. allemande dans l'Éd. Diederichs des *Werke*, t. V.

[←148]

[1] C'est en consultant l'essai de K. BURDACH, « Faust und die Sorge » [« Faust et le souci »], dans *Deutsche Viertel-jahrschrift fur Litteraturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1, 1923, p. 1 sq. que l'auteur a rencontré ce témoignage préontologique en faveur de l'interprétation ontologico-existentiale du *Dasein* comme souci. Burdach montre que Goethe a reçu de Herder cette fable sur la *cura* — qui est transmise comme 220ème fable d'Hygin — et l'a exploitée dans la seconde partie de son *Faust* : v. notamment les vers 40 sq. — Le texte ci-dessus est cité d'après F. BÜCHELER, dans *Rheinisches Museum*, 41, 1886, p. 5, et traduit d'après BURDACH, *op. cit.*, p. 41 sq.

[←149]

[1] Cf. le poème de HERDER, *Das Kind der Sorge*, dans *Werke*, éd. Suphan, t. XXIX, p. 75.

[←150]

[1] *Op. cit.*, p. 49. Dans le stoïcisme déjà, □□□□□□□ était un terme fixé, qui revient dans le Nouveau Testament, traduit dans la Vulgate par *sollicitudo.* — Si l'auteur de ce livre en est venu à adopter cette perspective prédominante sur le « souci » qui gouverne l'analytique précédente du *Dasein,* c'est dans le cadre de ses tentatives pour interpréter l'anthropologie augustinienne — c'est-à-dire gréco-chrétienne — par rapport aux fondements posés dans l'ontologie d'Aristote.

[←151]

[1] Cf. *supra*, p. [89] sq. et [100].

[←152]

[1] Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 274 sq., ainsi que les compléments et améliorations apportés par la préface à cette seconde édition, B XXXIX, note ; et encore le chapitre « Des paralogismes de la raison pure », B 399 sq., surtout B 412.

[←153]

[2] *Id.,* préface, note citée.

[←154]

[3] *Id.,* B 275.

[←155]
[4] *Ibid*.

[←156]

[1] *Ibid*.

[←157]

[1] *Id*., préface, note citée.

[←158]

[2] Cf. W. DILTHEY, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht [Contributions à la résolution de la question de l'origine de notre foi en la réalité du monde extérieur, ainsi que de sa légitimité],* 1890 dans *Gesammelte Schriften*, t. V-1, p. 90 sq. Dès le début de cet essai, Dilthey a cette déclaration sans équivoque : « Car s'il doit y avoir pour l'homme une vérité universelle, alors il faut que la pensée, conformément à la méthode indiquée pour la première fois par Descartes, se fraie un chemin qui la conduise des faits de la conscience vers l'effectivité extérieure » (p. 90).

[←159]

[1] Cf. avant tout, *supra*, § 16, p. [72] sq. : « la mondialité du monde ambiant telle qu'elle s'annonce dans l'étant intramondain » ; § 18, p. [83] sq. : « Tournure et significativité, la mondanéité du monde », et § 29, p. [134] sq. : « le *Dasein* comme affection ». — Sur l'être-en-soi de l'étant intramondain, cf. p. [75] sq.

[←160]

[1] Récemment, Nicolai HARTMANN, à la suite de Scheler, a placé au fondement de sa théorie de la connaissance, qui est orientée ontologiquement, la thèse du connaître comme « relation d'être ». Cf. ses *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis [Principes d'une métaphysique de la connaissance]*, 2ème éd. complétée, 1925. Mais Scheler comme Hartmann méconnaissent de la même manière, quelle que soit la différence séparant leurs bases de départ phénoménologiques, que l'ontologie en son orientation fondamentale traditionnelle achoppe sur le *Dasein*, et que la « relation d'être » (cf. supra, p. [59] sq.) renfermée dans le connaître contraint justement à sa révision *fondamentale,* et non pas simplement à son amélioration critique. La sous-estimation de l'influence silencieuse d'une position ontologiquement non clarifiée de la relation d'être entraîne Hartmann vers un « réalisme critique » qui, au fond, est totalement étranger au niveau même de la problématique exposée par lui. Sur la conception hartmanienne de l'ontologie, v. son étude « Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich ? » [« Comment l'ontologie critique est-elle en général possible ? »], dans la *Festschrift Paul Natorp*, 1924, p. 124 sq.

[←161]

2 Cf. *Beiträge* cités, p. 134.

[←162]

[1] Cf. sa conférence de 1925, « Die Formen des Wissens und die Bildung » [« Les formes du savoir et la culture »], notes 24 et 25. Note à la correction du présent ouvrage : SCHELER vient de publier, dans son recueil récent d'essais *Die Wissensformen und die Gesellschaft [Les formes du savoir et la société]*, 1926, sa recherche depuis longtemps annoncée sur « Connaissance et travail » (p. 233 sq.). La section VI de cet essai (p. 455) donne une exposition plus détaillé de la « théorie volontative du *Dasein* », assortie d'une appréciation et d'une critique de Dilthey.

[←163]
[1] Fragment 5, Diels [= 3, Diels-Kranz].

[←164]

[2] *Met.*, A.

[←165]

[1] *Id.*, 984 *a* 18 sq.

[←166]

[2] *Id.*, 986 *b* 31

[←167]

[3] *Id.*, 984 *b* 10.

[←168]

4 *Id*., 983 *b* 2 ; cf. 988 *a* 20.

[←169]

5 *Id.*, □ 1, 993 *b* 17.

[←170]

[6] *Id.*, 993 *b* 20.

[←171]

[7] *Id*., 1, 1003 *a* 21.

[←172]

[1] ARISTOTE, *De Interpretatione*, 1, 16 *a* 6.

[←173]

[2] *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 1, a. 1.

[←174]

[1] *Kritik der reinen Vernunft*, B 82.

[←175]

2 *Id*., B 83.

[←176]

[3] *Id.*, B 350.

[←177]

[1] Pour l'idée de légitimation comme « identification », cf. HUSSERL, *Recherches logiques*, t. II-2, Recherche VI ; sur « évidence et vérité », *id*., § 36-39, p. 115 sq. [trad. citée, p. 143 sq. (*N.d.T.*)] Les exposés courants de la théorie *phénoménologique* de la vérité se restreignent à ce que Husserl en dit dans les *Prolégomènes* (t. I), dont la fonction est *critique*, et notent le rapport de cette théorie avec la doctrine de la proposition de Bolzano ; en revanche, ils laissent de côté les interprétations phénoménologiques *positives* qui, quant à elles, sont radicalement différentes de celle de Bolzano. Le seul à avoir positivement reçu — bien qu'il se situât en dehors de la recherche phénoménologique — les analyses citées fut E. Lask, dont la *Logik der Philosophie* de 1911 est aussi fortement marquée par la VI[ème] Recherche (« Intuitions sensible et catégoriale », p. 128 sq.) que sa *Lehre vom Urteil [Doctrine du jugement]* l'est par les chapitres cités sur l'évidence et la vérité.

[←178]

[1] Fragment 1, Diels [= 1, Diels-Kanz].

[←179]

[1] Cf. *supra*, p. [32] sq.

[←180]

[1] Cf. *supra*, p. [134] sq.

[←181]

2 Cf. *supra*, p. [166] sq.

[←182]

[1] K. REINHARDT, dans son *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916, a pour la première fois pensé et résolu le problème controversé du lien entre les deux parties du poème doctrinal de Parménide, même s'il ne met pas expressément en lumière la connexion entre □□□□□□□ et □□□□, ainsi que sa nécessité propre.

[←183]

[2] Cf. *supra*, § 33, p. [154] sq. : « L’énoncé comme mode second de l’explicitation ».

[←184]

[3] Cf. *supra*, § 34, p. [160] sq.

[←185]

[1] Cf. *Eth*. *Nic*., VI et *Met*., 10.

[←186]

[1] Cf. *supra*, § 9, p. [41] sq.

[←187]

[2] Cf. supra, § 6, p. [19] sq., § 21, p. [95] sq. et § 43 p. [201].

[←188]

[1] Cf. *supra*, § 32, p. [148] sq.

[←189]

[2] Cf. *supra*, § 9, p. [41] sq.

[←190]

[1] Cf. *supra*, §41, p. [191] sq.

[←191]

* Je rattache à dessin « comme fondement » à « être du *Dasein* », plutôt qu'à « interprétation ». (*N.d.T.*).

[←192]

** Excédent (*Ausstand*) : ce concept sera thématiquement analysé — et sa traduction justifiée — au § 48 (*N.d.T.*)

[←193]

1 Au XIX$^{ème}$ siècle, S. Kierkegaard s'est emparé expressément du problème de l'existence comme problème existentiel, et il l'a médité de façon pénétrante. Néanmoins, la problématique existentiale lui est si étrangère qu'il se tient, du point de vue ontologique, entièrement dans la mouvance de Hegel et de la philosophie antique telle que dévoilée par lui. Par suite, il y a plus à apprendre philosophiquement de ses écrits « édifiants » que de ses écrits théoriques — exception faite pour son essai sur *Le concept d'angoisse.*

[←194]

* Au sens d’assumable par un « représentant », un substitut. (*N.d.T.*)

[←195]

[1] Cf. *supra*, § 9, p. [41] sq.

[←196]

[1] Cf. *supra*, § 10, p. [45] sq.

[←197]

* Au sens de non-suppléable. (*N.d.T.*)

[←198]

** Sur cette traduction, v. l'index, *s. v. Ausstand* (*N.d.T.*)

[←199]

* Le quartier encore obscur, et non pas ce que nous appelons « dernier quartier ». (*N.d.T.*)

[←200]

[1] La différence entre tout et somme, □□□□ et □□□, *totum* et *compositum* est bien connue depuis Platon et Aristote. Bien entendu, cela ne signifie point que la systématique de la modification catégoriale renfermée dans cette division soit du même coup *connue* et élevée au concept. Comme amorçage d'une analyse circonstanciée des structures en question, cf. E. HUSSERL, *Recherches logiques*, éd. citée, t. II, Recherche III, « Sur la doctrine du tout et des parties ».

[←201]

[1] *Der Ackermann aus Böhmen [Le paysan de Bohème]*, éd. A. Berndt et K. Burdach, dans « Zum Mittelalter zur Reformation, Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung », édité par K. Burdach, t. III-2, 1917, chap. XX, p. 46.

[←202]

[1] Cf. sur ce point l'ample exposé d'E. KORSCHELT, *Lebensdauer, Altern und Tod [Durée de vie, vieillissement et mort]*, 3ème éd., 1924, et notamment la riche bibliographie des p. 414 sq.

[←203]

[1] L'anthropologie élaborée dans la théologie chrétienne a toujours déjà - depuis Paul jusqu'à la meditatio futurae, vitae de Calvin - coaperçu la mort dans l'interprétation de la « vie ». - W. Dilthey, dont les tendances philosophiques propres étaient dirigées vers une ontologie de la « vie », ne pouvait manquer de discernes sa liaison avec la mort.. Le rapport qui détermine le plus profondément et universellement le sentiment de notre *Dasein* est relui de la vie à la mort ; car la limitation de notre existence par la mort est toujours décisive pour notre compréhension et notre appréciation de la vie. Das Erlebnis und die Dichtung /Vécu et poésie, 5e éd., p. 230. Récemment, G. Simmel, a lui aussi fait expressément entrer le phénomène de la mon dans la détermination de la « vie », mais bien entendu sans clairement dissocier problématique biologico-ontique et problématique ontologico-existentiale. Cf. Lebensanschauung, Vier metaphysische Kapitel (L'intuition de la vie, Quatre chapitres métaphysiques], 1918, p. 99-153. - Pour la présente enquête, il convient avant tous de comparer K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen /Psychologie des conceptions du mondes, 3e éd., 1925, p. 229 p., notamment p. 259-270. Jaspers saisit la mort au fil conducteur du phénomène - par lui dégagé - de la « situation-limite », dont la signification fondamentale dépasse toute typologie des « dispositions « et des « conceptions du monde ».

Les suggestions de Dilthey ont été reprises par R. Unger dans son essai Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblem im Denken und Dichten von Sturm und Drang sur Romantik [H., N et K., Etudes sur l'évolution du problème de la mon dons la pensée et la poésie du "Sturm und Drang" au romantisme], 1922. Unger Livre sinon une méditation sur les principes de sa problématique dans sa conférence Literaturgeschichte als Problemgeschichte, Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey (L'histoire littéraire comme histoire des problèmes, Sur la question de la synthèse en histoire de l'esprit. en référence particulière à W,D.], dans « Schriften der Königsberger Grelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse », I, 1, 1924 ; linger aperçoit clairement la signification de la recherche phénoménologique pour une fondamentation radicale des « problèmes de la vie », p. 17 sq.

[←204]

[2] Cf. supra, § 41, p. [192].

[←205]

* Noter que l'assonance précédence *(Bevorstand)*- *excédent (Ausstand)* contribue à justifier notre transposition *de ce dernier terme. (N. d. T.)*

[←206]

[1] Cf. supra, § 40, p. [184] *sq*.

[←207]

[1] Cf. supra, § 27, p. [126] sq.

[←208]

[1] Cf. supra, § 16, p. [72] sq.

[←209]

[2] Cf. supra, § 38, p. [177] sq.

[←210]

[1] Cf., à propos de cette possibilité méthodique, ce qui a été dit de l'analyse de l'angoisse, supra, § 40, p. [184].

[←211]

[1] Dans sa nouvelle *La mon d'Ivan Ilitch,* Léon Tolstoï a montré ce phénomène de l'ébranlement et de *l'effondrement du u on meurt* *

[←212]

[1] Cf *supra,* § 44, p. [212] sq., spécialement p. [219] sq.

[←213]

[1] Cf. *supra,* § 44, p. [222].

[←214]

[1] De l'inauthenticité du Dasein, il a été traité supra, § 9. p. [42] sq., § 27. p. [130] et surtout, § 38, p. [175] sq.

[←215]
* Aussein, mot auparavant traduit (p. [195] et [210]) pu « exposition » : ici, c’est l’être-ouvert, au sens d’intérêt pour... (N. d. T.)

[←216]

[1] Cf. *supra,* § 31, p. [142] sq.

[←217]

[1] Cf. supra, § 62, p. [305] sq.

[←218]

[2] Cf. *supra,* § 29, p. [134] sq

[←219]

[1] Cf. *supra, § 40, p· [*184] sq.

[←220]

[1] Cf. *supra,* § 25, p. [114] sq.

[←221]

[2] Cf. supra. § 27, p. [126] sq., notamment p. [130].

[←222]

[1] Les considérations qui précédent et qui suivent ont été communiquées sous forme de thèses à l'occasion d'une conférence prononcée à Marboug, en juillet 1924, sous le titre *Le* concept *de temps. [*Cette conférence a été traduite en français par M. Haar et M.B. de Launay, dans le collectif *Martin Heidegger,* Cahiers de l'Herne, 1983. *(N. d. T.* ).

[←223]

* Ici comme dans tout le chapitre, la « conscience » (Gewissen) dont parle il. est toujours celle que nous qualifions couramment de « morale », non pas ta conscience (Bewusstsein au sens du rapport à soi primordial du sujet représentant (soi ou autre Ch-,). Lorsque, dans d'autres chapitres, c'est à cette conscience-ci que Il. fait allusion, le conteste est toujours assez clair pour qu'il soit superflu de le confiner. (N. d T.)

[←224]

[1] Cf. supra, §§ 28 sq., p. [130] sq.

[←225]

[1] Cf. supra. § 34, p. [160] sq.

[←226]

[1] En dehors des interprétations données de la conscience par Kant, Hegel, Schopenhauer et Nietzsche, il faut noter le livre de M. Kahler*, Das Gewissen /La conscience/, première partie historique. 1878. ainsi que l'article du* même dans la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.* V. aussi A. Ritschl, «  Ueber das Gewissen». [« *Sur* la Conscience »], réédité dans ses *Gesammelte Aufsätze.* nouvelle série, *1896, p. 177* sq. Et enfin *la* toute récente monographie de H.G. Stoker, *Das Gewissen* (dans *Schriften zur Philosophie und Soziologie,* éd. *M.* Scheler, t. II), 1925 Cette vaste enquête produit une riche variété de phénomènes de la conscience, caractérise critiquement les divers modes de traitement possible du phénomène et propose une bibliographie qui. par rapport k l'histoire du concept de conscience, n'est du reste pas exhaustive. Nonobstant divers points d'accord, la monographie de Stoker se distingue de la présente interprétation existentiale par son amorçage, et par conséquent aussi dans ses résultats. D'emblée, Stoker sous-estime les conditions herméneutiques d'une - description » de la - conscience en son effectivité objective . (p, 3). Dès lors, l'effacement des frontières entre phénoménologie et théologie est inévitable - au préjudice de l'une comme de l'autre. (En ce qui concerne le fondement anthropologique de la recherche assumée par le personnalisme de Scheler, Cf. le présent essai, § 10, p. [47] sq.) Quoi qu'il en soit, la monographie de Stoker représente un progrès notable par rapport aux interprétations antérieures de la conscience, même si celui-ci consiste plutôt dans un traitement global des phénomènes de la conscience et de leurs ramifications qu'en la mise en lumière des racines ontologiques du phénomène.

[←227]

* Au double sens d'« omis » et « dépassé » : laissé sur place. *(N. d. T.)*

[←228]

[1] Cf. supra, § 40. p. [189].

[←229]

* En dette - schuldig, ordinairement «  coupable », adjectif formé sur *Schuld*, qui veut dire aussi bien la faute que la dette. Pourquoi nous retenons, dans ces pages, «  dette «  de préférence à «  faute » pour traduire *Schuld*, c'est ce qui s'expliquera dans la suite même de ce paragraphe. Rappelons, du point de vue philologique, que *Schuld* est en allemand le subst. de *sollen* comme dette le subst. de *devoir*, ce qui n'empêchera pas H., à la p. [283] d'avertir expressément que cette étymologie n'est *pas* ici éclairante. (N. d. T.)

[←230]

* Formule de Schopenhauer que 11. citera dans son Nietzsche, Pfullingen, 1961, t. II, p. 92. (N. d. T.)

[←231]

[1] Cf. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, IIe partie, dans le présent Jahrbuch, t. II, 1916, p. 192. [Cf. la trad. M. de Gandillac déjà citée. (N. d. T)]

[←232]

[1] Cf. supra, § 34, p. 11641

[←233]

[1] Cf. supra, § 44, p. [212] sq.

[←234]

[2] Cf, supra, p. [221]

[←235]

[3] Cf. supra, § 18, p. [83] sq.

[←236]

[1] Cf. supra, § 44, p. [222].

[←237]

[1] Cf. supra, § 23 et 24, p. [104] sq.

[←238]

[1] C'est K. Jaspers qui a pour la première fois expressément saisi et exécuté, dans le sens de cette problématique, la tâche d'une doctrine des visions du monde : *cf.* sa *Psychologie der* Weltanschauungen */Psychologie* des *vinons* du *monde/. 3e* éd., *1925. «* Ce qu'est l'homme » y est questionné et déterminé *à* partir de ce qu'il peut essentiellement être *(cf.* l'avant-propos à la l'édition), ce qui ne manifeste que mieux la signification ontologico-existentiale fondamentale du concept de « situations-limites ». La tendance philosophique de la « psychologie des visions du monde » est au contraire totalement méconnue lorsque l'on veut ne se « servir » d'elle que comme d'une simple compilation de « types de visions du monde ». [Cf. *la* note de l'auteur, supra, p. [249], n. 1. (N. d. T.)]

[←239]

[1] Cf. *supra,* § 58, P· [280] sq.

[←240]

[1] L’être-en-dette appartenant originairement i la constitution d’être du *Dasein* doit être soigneusement distingué du *status corruptions* au sens théologique. Certes, la théologie peut trouver dans l’être-en-dette existentialement déterminé une condition ontologique de se possibilité factice. Cependant, la dette contenue dans l’idée de ce *statut* est un endettement factice absolument spécifique. Il a son attestation propre, qui demeure fondamentalement fermée à toute expérience philosophique. L’analyse existentiale de l’être-en-dette ne prouve sien, ni *pour,* ni contre la possibilité du péché. En toute rigueur, on ne peut même pas dire que l’ontologie du *Dasein* laisse *par este-même* cette possibilité en général ouverte, dans la mesure où, en tant que questionner philosophique, elle ne n sait » fondamentalement sien du péché.

[←241]

[1] Cf. *supra,* § 45, p. [231] sq.

[←242]

[1] Cf supra, § 45. P. [232].

[←243]

[1] Cf. *supra,* § 5. P. [15].

[←244]

[1] Cf. supra, § 43. p [200] sq.

[←245]

[2] Cf. supra, §. [212] et [117].

[←246]

[3] Cf. supra, § 32, p. [152] sq.

[←247]

* C’est-à-dire, ici : l’entente propre du On. (N. d. T.)

[←248]

[1] Cf. supra, § 44, b, p. [219] sq.

[←249]

[1] Cf. *supra,* § 41, p. [191] sq.

[←250]

[2] Cf. *supra,* § 45, p. [231] sq.

[←251]

[1] Cf. supra, § 25, p. [141] sq.

[←252]

[2] Cf. supra, § 43, c, p. [211].

[←253]

[3] Cf. supra § 41 , p. [193].

[←254]

[4] Cf. Kritik *der* reines Vernunft, B 399, et surtout la version de la première édition, A 348 sq.

[←255]

[1] Pour l'analyse de l'aperception transcendantale, v. maintenant M. Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, 2e éd. inchangée, 1951, IIIe section.

[←256]

[2] Kr. der reines Vernunft , B 404.

[←257]

[3] id., B 354.

[←258]

[1] Que Kant, au tond, ait persisté i saisir le caractère ontologique du Soi-même de la personne dans l'horizon de l'ontologie inadéquate du sous-la-main intramondain, en tant que « substantiel », c'est ce qui devient plus clair è la lumière du matériel élaboré par H. Heimsoeth dans son essai « Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie » (« Conscience de la personnalité et chose en soi dans la philosophie kantienne » dans le collectif L Kant, pour le bicentenaire de na naissance, 1924. La tendance de cet essai dépasse le simple exposé historique et vise le problème « catégorial » de la personnalité. L'auteur dit : « Encore et toujours, on ne prend pas suffisamment garde à l'étroite collaboration, pratiquée et planifiée par Kant, entre raisons théorique et pratique : on manque d'apercevoir qu'ici, les catégories (par opposition à ce qui se produit avec leur remplissement naturaliste dans les « Principes »), tout en maintenant expressément leur validité, doivent trouver une application nouvelle dégagée du rationalisme naturaliste (la substance, par exemple est « personne » et durée immortelle personnelle, la causalité est causalité par liberté », l'action réciproque se produit dans « la communauté des êtres raisonnables », etc.) Si elles servent alors à un nouvel accès « l'inconditionné » c'est en tant que moyens intellectuels de fixation » et sans pour autant vouloir apporter me connaissance rationalisante d'objets » (p. 31 sq.) -- Ici, cependant, Heimsoeth passe par dessus le problème ontologique authentique, dans la mesure où l'on ne peut pu ne pas se poser la question suivante : est-ce que ces « catégories », tout en pouvant conserver leur validité originaire, n'ont besoin que d'être autrement employées, ou bien est-ce qu'elles ne pervertissent pas fondamentalement la problématique ontologique du *Dasein* ? En effet, même dans l'hypothèse où la raison théorique se trouve insérée dans la raison pratique, le problème ontologico-existential du Soi-même demeure non seulement irrésolu, mais encore non posé. Sur quel sol ontologique la « collaboration » entre raisons théorique et pratique doit-elle donc s'accomplir ? Est-ce le comportement théorique qui détermine le mode d'être de la personne ? Ou le comportement pratique ? Ou aucun des deux ? Ou alors, quoi ? Et les paralogismes, en dépit de leur signification fondamentale, ne manifestent-ils pas l'absence de sol ontologique de la problématique du Soi-même depuis la res cogitans de Descartes jusqu'au concept hégélien de l'esprit ? Il n'est à vrai dire nul besoin de penser de manière « naturaliste » ou « rationaliste » pour se tenir dans une sujétion seulement plus fatale - parce qu'allant-apparemment de soi - vis-à-vis de l'ontologie du « substantiel ». - En complément essentiel de l'essai cité, v., du même auteur, l'article « Die métaphysicien Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus » [« Les motifs métaphysiques dans la formation de l'idéalisme critique »], dans Kantstudien, XXXIX, 1924, p. 121 sq., et roui, pour une critique du concept kantien du Moi, M. Scheler, Le formalisme (op. cit.). p. 246 sq., sur la « personne » et le « Moi » de l'aperception transcendantale.

[←259]

[1] Cf. notre critique phénoménologique de la « réfutation de l'idéalisme » par Kant, *supra,* § *43 a, p*. 202] sq.

[←260]

[2] Cf. supra, §§ 12 et 13, p. [52] sq.

[←261]

[1] Cf. supra. § 32, p. [148] sq. notamment p. [151] sq,

[←262]

[1] Cf. supra, § 41, p. [196].

[←263]

[1] Cf. *supra,* § 9. p. [43].

[←264]

[2] Cf. §§ 25 sq., p. [113] sq.

[←265]

[1] Cf. *supra,* section I, p. [41-230].

[←266]

[1] Cf. supra» § 31, p. [142] sq.

[←267]

* gewärtig (premier emploi) voir l'index *s.v (N. d. T,*

[←268]

** Voir également l'index. J.V. G*ewärtigen. (N. d. T.)*

[←269]

[1] C’est sans doute S. Kierkegaard qui discerné avec le plus de pénétration le phénomène existentiel de l’instant. ce qui ne signifie point qu’il soit pour autant parvenu à en donner au même degré une interprétation existentiale. Kierkegaard, en effet, reste attaché au concept vulgaire du temps et détermine l’instant à l’aide du maintenant et de l’éternité. Lorsqu’il pare de « temporalité », il a en vue l’ « être-dans-le-temps » de l’homme. Or le temps comme intratemporalité connaît uniquement le maintenant, jamais un instant. Mais que celui-ci soit existentiellement expérimenté, et alors une temporalité plus originaire est nécessairement présupposée -- même si ce présupposé demeure existentialement tacite. Au sujet de l’instant ., v. aussi K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, éd. citée. p. 108 sq., et aussi p. 419-432, sur le « dossier Kierkegaard ».

[←270]

[1] Cf. *supra,* § 29, p. [134] sq.

[←271]

[1] Cf. *supra,* § 30. p. [140] sq.

[←272]

[1] Cf. Rhet. B 5, 1382 a 21.

[←273]

[2] Cf. supra, § 40, p. [184] sq.

[←274]

[1] Cf. supra § 38, p. [175]

[←275]

[2] Cf. supra, §§ 35 sq. p. [167] sq.

[←276]
[3] Cf. supra, § 36. p. [170] sq.

[←277]

[1] Cf. supra, § 31, p. [160].

[←278]

[2] Cf. entre autres Jakob Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax [Leçons sur la syntaxe],* t. I. 1920. p. 15. et notamment p. 149-210. Et aussi G. Herbig, «Aktionsart und Zeitstufe» [«Mode d'action et degré temporel» ] dans *Indogermanische Forschung. t.* VI, 1896, p. 167 sq.

[←279]

[1] Cf. *supra,* § 28, p. [133].

[←280]

[1] Cf. *supra,* § 15. p. [66] sq.

[←281]

[2] Cf. *supra.* § 12. p. [56] sq.

[←282]

[1] Cf. supra, § 18. p. [83] sq.

[←283]

[1] Cf. supra, § 16, p. [72] sq.

[←284]

[1] Cf. supra, § 44, p. [212] sq.

[←285]

[2] Cf. supra, § 7, p. [27] sq.

[←286]

[1] Kant, Kr. der reinen Vernunft, B 33.

[←287]

[1] Cf. supra, § 32, p. [151]

[←288]

[1] La thèse selon laquelle toute connaissance tend à l'« intuition » a le sens temporel suivent : tout connaître est présentifier. Toute science. Ou même toute connaissance philosophique tend-elle à un présentifier. Lu question doit demeurer encore indécise. - Husserl utilise l'expression . présentifier « pour caractériser la perception sensible : cf. Recherches *logiques*. V. éd.. 1901, t. II, p. 588 et 620. Une telle détermination - temporelle « du phénomène ne pouvait pas ne pu s'imposer à l'analyse intentionnelle de la perception et de l'intuition. Que et comment l'intentionnalité de la « conscience » *se fonde* sinon à son tour dans la temporalité ekstatique du *Dasein*, c'est ce que montrera notre prochaine section.

[←289]

[1] Cf. supra, § 18, p. [87] sq.

[←290]
[1] Cf. supra, §§ 22-24, p. [101] sq.

[←291]

[1] Cf. supra. § 9, p. [42] sq.

[←292]

[1] Cf. supra, § 64, p. [316] sq.

[←293]

[2] Cf. supra § 63. p. [310] sq.

[←294]

[1] Cf. infra. § 80 p. [411] sq.

[←295]

* Je traduis ici par historial (geschichtlich), bien qu'il ne s'agisse que d'un ustensile, puisque H. a en vue son « historicité » *propre*, par-delà son inclusion dans le passé ou le présent. (N. d. T.)

[←296]

[1] Cf. supra, § 60. p. [295] sq.

[←297]

[2] Cf. supra, § 62. p. [305].

[←298]
[1] Cf. supra, p. [284].

[←299]

* Ce « de » est ici un génitif. (N. d. T. )

[←300]

[1] Cf. supra, § 26, p. [117] sq.

[←301]

[1] Sur k concept de « génération », cf. W. Dilthley, "Ueber das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen. der Gesellschaft und dent Staat » [ « Sur l'étude de l'histoire des sciences de l'homme, de la société et de l'Etat »], dans ses Ges. Schriften, t. V., 1924. p. 36-41.

[←302]

[1] Quant à la question de la délimitation ontologique du « devenir naturel » par opposition à la mobilité propre à l'histoire, *cf.* les réflexions de F. Gorrl, sur *Die Grenzen der Geschichte / Les limites de l'histoire /, 1904.* qui, depuis longtemps, attendent d'tire estimées à leur juste valeur.

[←303]

[1] Cf. supra, § 6, p. [19] sq.

[←304]

[1] Sur la constitution du comprendre historique, cf. E. Spranger, " Zur Theorie den Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie » [« Sur la théorie du comprendre et la psychologie des sciences l'esprit »] , dans la *Festschrift J. Votkelt*, 1918, p. 357 sq,

[←305]

[1] Cf. *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897,* Halle a.d. Saale, 1923.

[←306]

[1] Id., p. 185.

[←307]

[1] Nous sommes d’autant plus autorisés à y renoncer ici que nous devons à G. Misch une présentation concrète de Dilthey, spécialement attentive aux tendances centrales de sa pensée, dont aucun débat avec son œuvre ne peut le passer. V. Dilthey, Ges. Schriften, t. V, 1924, présentation, p. VII-CXVII.

[←308]
[1] Cf. supra, § 5 et 6, p. [15] sq.

[←309]

[1] Cf. supra, t 33, p. 11541 sq.

[←310]

[1] Cf. supra, § 15, p. [66] sq.

[←311]

[1] Cf. *supra,* p. [83] sq., et § 69 c, p. [364] sq.

[←312]

[1] Nous ne pouvons ici nous engager dans le problème de la mesure du temps en théorie de la relativité. L'éclaircissement des fondements ontologiques de cette mesure présuppose déjà une clarification du temps du monde et de l'intratemporalité à partir de la temporalité du Dasein, et tout aussi bien la mise au jour de la constitution temporalo-existentiale de la découverte de la nature et du sens temporel de la mesure en général. Une axiomatique de la technique physique de la mesure repose sur ces recherches, et elle est par elle-même incapable de déployer le problème du temps comme tel.

[←313]

[1] Comme première tentative d'interprétation du temps chronologique et du « nombre historique », cf. la leçon fribourgeoise d'habilitation de l'auteur (semestre d'été 1915) sur « Le concept de temps dans la science historique 1916 [maintenant dans la *G.A.*, t. I (N. d. T.)] Les rapports existant entre nombre historique, temps du monde astronomiquement calculé et historialité du Dasein exigeraient une recherche approfondie. - Cf. en outre G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit / Le problème du temps historique/*, dans les « Philos. Vorträge veröffentl. von der Kantgesellachaft ., n° 12. 1916. - Les deux œuvres fondamentales au sujet de la formation de la chronologie historique sont : J.J. Scaliger, *De emendatione temporum*, 1583, et D. Petau, S.J., *Opus de doctrina temporum*, 1627. - Sur le comput antique du temps, v. G. Bilfinger, *Die entichent Stundenangaben /Les indications antiques de l'heure/*, 1888 ; *Der bürgerliche Tag, Untersuchungen liber den Beginn des Kalendartages im klaussischen Altertum und im christlichen Mittelalter /La journée civile. Recherches sur les débuts du jour calendaire dans l'antiquité classique et au moyen age chrétien/*, 1888. - H. Diels, *Antike technik.* 2e éd., 1920, p. 155-212, sur l'horloge antique. - Enfin, au sujet de la chronologie récente, Fr. Ruehl, *Chronologie da Minelalter und der Neureit /Chronologie du moyen Age et des temps modernes/*, 1897.

[←314]

[1] Cf. supra, § 44 c, p. [226] sq.

[←315]

[1] Cl. Phys. 11, 219 b 1 sq.

[←316]

[2] Cf. supra, § 6, p. 119-271.

[←317]

[1] Cf. *supra*. § 21, surtout p. [100] sq.

[←318]

[2] Cf. Timée. 37 d. [A. Rivaud traduit ainsi : « C’est pourquoi son auteur (du monde) s’est préoccupé de fabriquer une certaine imitation mobile de l’éternité, et, tout en organisant le ciel, il a fait, de l’éternité immobile et une, cette image éternelle qui progresse suivant la loi des nombres, cette chose que nous appelons le temps ». *(N. d.* T.)]

[←319]

[1] Cf. supra. § 41, pp. [191] sq.

[←320]

[2] Cf. supra, § 51, pp. [252] sq.

[←321]

[1] Que le concept traditionnel de l’éternité, prise au sens du « maintenant fixe » (nunc stans), soit puisé dans la compréhension vulgaire du temps et dans une orientation sur l’idée de l’être-sous-la-main « constant », il n’est même pu besoin de l’élucider en détail. Si l’éternité de Dieu devait se laisser « construire » philosophiquement, elle ne pourrait être comprise que comme une temporalité plus originaire et « infinie ». La *via negationis et eminentiae* peut-elle constituer un chemin dans cette direction ? Laissons la question ouverte.

[←322]

[2] Physique, , 14, 223 a 25-26 ; cf. ibid., 11, 218 b 29-219 a 1, 219 a 4.6.

[←323]
[3] Confessions, XI, XXVI. 33, [p. 287, Skutella : « Par suite, il m’est apparu que le temps n’est pas autre dose qu’une distension, mais de quoi ? Je ne sais, et il serait surprenant que ce ne tût pas de l’esprit lui-même. « )

[←324]

[4] Dans quelle mesure, chez Kant, émerge pourtant pat ailleurs une compréhension plus radicale du temps que chez Hegel, c'est ce que montrera la section 1 de la deuxième partie du présent essai. [Cf. le plan général indiqué supra, p. [40]. (N. d. T.)]

[←325]

[1] Hegel., *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte* [*La raison dans l'histoire, Introduction de la philosophie de l'histoire universelle*]. éd. G. Lasson, 1917, p. 133.

[←326]

[2] Ibid.

[←327]

[1] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. éd. G. Bolland, Leyde. 1906, §§ 254 sq. Cette édition donne également les « additions » tirées des cours de Hegel. [Cf. *Encyclopédie,* trad. fr. M. de Gandillac, p. 244 sq. (N. d. T.)]

[←328]

[2] Id., § 257, addition.

[←329]

[3] Id., § 254.

[←330]

[4] Id., § 254, addition.

[←331]
[1] Id., éd. critique de J. Hoffmeister, 1949, § 257.

[←332]

[2] Id., § 258.

[←333]

[1] Cf. Hegel., *Wissenschaft der Logik,* Livre I. section, chapitre 1, éd. G. Lasson, 1923, t. I, p. 66 sq. [Cf. Science *de la Logique,* trad. fr. P.J. Labarrière et G. Jarczick*,* t. I (texte de 1812), 1972, p. 57 sq. (N. d T.)]

[←334]

[2] Cf. Enzyklopädie, § 258, addition.

[←335]

[3] Id.. § 259.

[←336]
[4] Ibid., addition.

[←337]

[5] Id..§ 258. addition.

[←338]

[1] De la primauté du maintenant nivelé, il appert que la détermination conceptuelle du temps par Hegel suit elle aussi la tendance de la compréhension vulgaire du temps. c'est-à-dire en même temps du concept *traditionnel* du temps. Il est possible de montrer que le concept hegélien du temps est même directement puisé dans la *Physique* d'Aristote. En effet, dans la *Logique d'Iéna* (cf. l'éd. G. Lasson. 1923), qui fut esquissée au temps de l'habilitation de Hegel, l'analyse du temps de l'Encyclopédie est déjà configurée en tous ses éléments essentiels. Or la section qu'elle consacre au temps (p. 202 sq.) se révèle même à l'examen le plus sommaire comme une paraphrase du traité aristotélicien du temps. Hegel, dés sa Logique d'Iéna, développe sa conception du temps dans le cadre de la philosophie de la nature (p. 196), dont la première partie est intitulée : « Système du Soleil » (p. 195). C'est en annexe à une détermination conceptuelle de l'éther et du mouvement que Hegel élucide k concept de temps. (L'analyse de l'espace. en revanche, est encore subordonnée à celle du temps.) Bien que la dialectique perce déjà, elle n'a pas encore ici la forme rigide, schématique qu'elle prendra plus tard. mais rend encore possible une compréhension souple des phénomènes. Sur le chemin qui conduit de Kant au système élaboré de Hegel s'accomplit une fois encore une percée décisive de l'ontologie et de la logique aristotéliciennes. Ce fait, sans doute, est depuis longtemps bien connu ; et pourtant les voies, les modalités et les limites de cette influence demeurent aujourd'hui encore tout aussi obscures. Une interprétation philosophique comparative concrète de la *Logique d'Iéna* de Hegel et de la Physique et de la Métaphysique d'Aristote apportera une lumière nouvelle. Pour éclairer notre méditation ci-dessus, quelques indications grossières peuvent ici nous suffire :

Aristote voit l'essence du temps dans le □□□. Hegel dans le maintenant. A. saisit le □□□ comme □□□□. Hegel le maintenant comme « limite ». A. comprend le □□□ comme □□□□□□□ H. interprète le maintenant comme point. A. caractérise le □□□ comme □□□□□□□□□ H. appelle le maintenant le « ceci absolu ». A., en conformité à la tradition, met en relation le □□□□□□ avec la □□□□□□□. Hegel met l'accent sur le « cours circulaire » du temps. A Hegel, bien entendu, échappe la tendance centrale de l'analyse aristotélicienne du temps, qui est de mettre à découvert entre □□□ □□□□ □□□□□□□ □□□□□□□□□une connexion de dérivation. □□□□□□□□□□□□ -Quelles que soient les différences qui l'en séparent dans le mode de justification, la conception de Bergson s'accorde quant à son résultat avec la thèse de Hegel : l'espace « est » temps. Simplement. Bergson dit à l'inverse : le temps est espace. Du reste, la conception bergsonienne du temps provient elle aussi manifestement d'une interprétation du traité aristotélicien du temps. Ce n'est pas simplement une concomitance littéraire extérieure si, en même temps que *l'Essai* de Bergson *sur les données immédiate de la conscience*, où est exposé le problème du « temps » et de la « durée », parut un autre essai du même intitulé : *Quid Aristoteles de loco senserit*. En référence à la détermination aristotélicienne du temps comme □□□□□□□□□□□□□□□□□□. Bergson fait précéder l'analyse du temps d'une analyse du *nombre*. Le temps comme espace (cf. Essai, p. 69) est succession *quantitative*. Pat opposition à *ce* concept du temps, la durée est décrite comme succession qualitative. Ce n'est pas ici le lieu d'engager un débat critique avec le concept bergsonien du temps et les autres conceptions actuelles du temps. Indiquons seulement que, si ces

analyses ont en général conquis quelque chose d'essentiel pat rapport à Aristote et à Kant. ce gain concerne davantage la saisie du temps et la « conscience du temps ». - Cela dit. nos indications au sujet de la connexion directe qui existe entre le concept hegélien du temps et l'analyse aristotélicienne du temps n'a point pour but d'attribuer à Hegel une « dépendance », mais d'attirer l'attention sur la *portée ontologique fondamentale de* cette *filiation* pour la *logique hegélienne.* - Sur « Aristote et Hegel », v. aussi l'essai ainsi intitulé de N. Hartmann dans les « *Beiträge zut philosophie des deutschen Idealismus* », t. III, 1923, p. 1-36.

[←339]

[1] Cf Hegel. *Wiss. d. Logik,* éd. citée, t. II, 2e partie, p. 220 (trad. citée, t. III, 1981, p. 44 *(N. d. T)]l*

[←340]

[1]. *Ibid*.

[←341]
[2] Cf. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte,* éd. citée, p. 130.

[←342]
[3] *Ibid., p.* 132.

[←343]

[4] *Ibid*

[←344]

[5] *Ibid*

[←345]
6 Cf. *Phänomenologie des Geistes,* dans *Werke,* t. II, 1832, p. 604 (trad. fr. J. Hyppolite, t. II, 1941, p. 305 (N. d. T]

[←346]
[7] Cf. *Die Vernuft in der Geschichte,* éd. citée, p. 134.

[←347]

[1] Cf. *Enzyklopädie,* § 258.

[←348]
[2] Cf. *Phänomenologie des Geistes*, éd. citée, p. 605 [trad. citée, t. II, p. 305]

[←349]

[1] Cf. supra, § 7, p. [38].